السُّلْطَانْ

(من الفاتحة إلى القصص)

بسم الله الرحمن الرحيم

—من سورة الفاتحة—

١- أوّل ذلك أوّل آية في كتاب الله. {بسم الله الرحمن الرحيم}. قد توجد دولة تقنن البيان، كالشيوعية مثلا، فتمنع الناس من حتى ذكر الله تعالى. و قد تنكر دولة اسم الرحمن مثلا كقولهم "و ما الرحمن"، فيعتبروا ذكر هذا الإله الغريب أو المنكر من باب إفساد عقائد الناس و أفكار الجماهير، فيقننوا البيان حفاظا على دين عامّة الناس و مصلحتهم. إرادتنا للإعلان بالبسملة شاهد على وجوب رفع التقنين عن البيان.

٢- {الحمد لله} الحمد هنا مطلق. و الحمد يتعلّق بالكمال الظاهر للحامد. والحامد هنا هو الإنسان. و أهم خصائص الإنسان هي العلم و البيان. فالعلم كلّه خير، و البيان كلّه خير، و إن تفاوتت درجات الخير. لكن حتى لو كان مضمون البيان ظلاما، فإنه خير، و لذلك يستحقّ الحمد، كما قال تعالى شارحا ذلك في آية أخرى "الحمد لله الذي خلق السموات و الأرض و جعل الظلمات و النور". فالحمد يقع حتى بمشاهدة الظلمات، و فيما نحن بصدده ظلمات البيان، و هو البيان الباطل، فحتى البيان الباطل فيه كمال ما، لا أقلّ لأنه كاشف غير مباشر عن الحقّ، كما سيأتي في آيات أخرى إن شاء الله. فلا يصحّ قول "الحمد لله" مطلقا إلا من إنسان يحبّ العلم كلّه و البيان كلّه، و إن كان الحبّ فيه ضعيف و شديد و أشدّ لاعتبارات مختلفة و أولويات متدرجة.

٣-{رب العالمين}. التقنين عموما هو ربوبية تمارسها أقلّية على أكثرية. و هذا من الفروق بين القانون و الشريعة. فالقانون حكم بلا علم، و الشريعة حكم مع علم. و البيان يتوجّه لعقول الناس، ثم الناس يفترض أنهم من بني آدم و ليسوا من البهائم، فإما أن يعقلوا فيقبلوا و إما أن يميّزوا فيرفضوا المنطوق و المكتوب. و الله هو ربّهم الذين يربّيهم بالعقل و لذلك أنزل كتابه مثلا حتى يعقل الناس. فمنهم من يسمع و يعقل فينجو و منهم من لا يعقل فيجعل الله عليه الرجس. فالعقل هو الرابط المباشر بين الله و عباده، و ذلك أهم مظاهر "رب العالمين" بالنسبة للناس. فحين يضع بعض الناس قانونا يمنع الناس من التكلّم مع الناس، فهذا يعني أن الواضع يريد أن يكون هو رب العالمين، يريد هو أن يتحكم في عقول الناس و لا يجعل الحق و المعنى و ربوبية الله تعالى هي الحاكمة بالتوفيق و الإضلال المباشر. فهو يرى نفسه ربّا لمن يضع القانون لهم، و هذا مناقض للإيمان برب العالمين.

٤-{الرحمن الرحيم}. كلام الإنسان كاشف عن عقله و إرادته، فهو حين لا يتكلّم لا ينمسح عقله و إرادته بل كل ما في الأمر أنه لا يُظهر ذلك لغيره، بالتالي لا يستطيع غيره أن يُفهمه ما عنده من مغالطات و لا يحفّزه و يدفعه لتغيير ما فيه من سيئات. و الرحمة هي إيصال كل مخلوق لكماله، و رفع القيد الذي يحدّ المخلوق و يمنعه من التعبير عن ما يريد عنه. فالرحمة العامة بالناس و الخاصّة بالمؤمنين تقتضي أن يكون البيان مطلقا، و ذلك حتى يُعرَف ما فيه قلب كل إنسان فتتم مؤازرته إن كان حقا و خيرا، و يتم إصلاحه قد الوسع إن كان باطلا و شرّا. أما قمع الإفصاح عن عقله و إرادته بالكلمة فهو قمع تام له و يستحيل أن يكون القامع ينظر إلى صلاح هذا الإنسان و عاقبته. و لذلك ذكر الله في كتابه أقوال الكفّار

و المنافقين و علّق عليها بما يناسبها و يناسبهم. فكلام الكفّار و المنافقين إذا "مقدّس" من هذه الحيثية، و إلا فكيف يدخل في القرءآن القدسي الكريم.

٥-{ملك يوم الدين}. و هذه تاج أنصار عدم التقنين. لأن وجود يوم الدين، و هو يوم الحساب و الدينونة، يعني أن إظهار الحقّ الفعلي و الحساب على الخير الحقيقي سيكون بيد الله تعالى في ذلك اليوم، فلا خشية من ظهور الباطل في هذه الدنيا في حال رُفع التقنين عن البيان، لأن حل الاختلافات و الحساب على النيّات و كشف الإيمانيات سيكون في "يوم الدين". فيطمئن قلب أنصار عدم التقنين من المؤمنين لذلك. و أنصار التقنين يكشفون عن نفاقهم بل كفرهم باللوازم الضرورية للإيمان بيوم الدين، إذ كأنهم يقولون: نحن سنحاسب و نحن سنحدد معيار الحقيقة و الخير مطلقاً لكل أحد و اليوم.

٦-{إيّاك نعبد و إياك نستعين}. من الواضح أن الإنسان لا يعبد الله الحقّ و لكن يعبد واضع القانون حين لا يتكلّم و لا يفكّر إلا بما يقضي به القانون الموضوع من قبل بشر مثله في هذا الأمر. فعقلك لن ينظر في ما هو الحقّ فيقبله، و ما هو الحقّ فيقوله، بل سينظر في ما هو القانون ليخافه و يرهبه، و ما هي حدود القانون في الكلام ليلتزم بها. فأين {إياك نعبد} بعد ذلك.

٧-{اهدنا الصراط المستقيم}. نعم يا ربّ، اهدنا الصراط المستقيم بشرط أن لا يتعارض مع القانون ! هذه إضافة ضرورية بالنسبة لأنصار التقنين. لأن الصراط المستقيم هو أحوال و أقوال و أفعال، أما تبيين الصراط فيكون بالأقوال كما أن القرءآن "قول الله" بنحو أساسي، فلن يستطيع أصحاب الصراط المستقيم أن يُتمّوا ركن القول بأنفسهم و لا القول لغيرهم في حال كان ثمّة عقوبة على القول.

٨- {صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالّين}. هذه الآية تتعارض مباشرة مع التقنين. لأنها تقسّم الناس إلى طبقات، و تجعل بعضهم خير من بعض، و تدّعي دعاوى بخصوص الإله و كيفية تعامله مع الناس و هي دعاوى تتعارض أو قد تتعارض مع دعاوى أخرى كالذي يقول بأن لا إله أو يقول بأن الإله سيرحم الجميع أو غير ذلك، و كل ذلك يقتضي أن لا يوجد قيد حكومي على الكلام، و إلا فإن قارئ هذه الآية سيكون مُعاقبا و بنفس مبررات أنصار التقنين. فقد توجد أمّة لا تريد أن يعتقد الناس أن بعض أفرادها سيكون ضالا أو مغضوبا عليه، و لا تريد أن تنتشر مفهوم الأقلية الناجية أو النخبوية أو الطبقة الراقية أي المنعم عليهم، و قد توجد أمّة ترفض تصوير الإله بأنه يغضب و كأنه بشر ينفعل-حسب هذا الفهم للغضب الإلهي- و قد و قد، فتضع القيود على التكلّم بمثل ذلك. فكما أننا نريد الحرية لنقول ما نؤمن به و نعتقده و نقطع به، كذلك من باب الإنصاف يجب أن يكون لغيرنا مثل هذه الحرية و السعة. هذا وجه. الوجه الآخر أن تبيين الفرق بين صراط المنعم عليهم و صراط المغضوب عليهم و صراط الضالين، يعني أننا سنتكلّم عن أفكار معيّنة أنها حقة و أخرى أنها باطلة، و الباطلة هي أفكار يعتقدها الناس، بالتالي سنعارض أفكار الناس و نقول ببطلانها، حتى نبيّن الفرق بين صراط المنعم عليهم و بين الهالكين من المغضوب عليهم و الضالين، فإذن المنعم عليهم أحوج الناس إلى عدم تقنين البيان. و كذلك المغضوب عليهم يحتاجون إلى عدم تقنين البيان حتى يردّوا على من يزعم أنهم من المغضوب عليهم، كما لو كان المسلم في بلاد لها ملّة غير إسلامية، فيكون المسلم هو المغضوب عليه عندهم و الضال، فلا شك أنه يريد الحقّ و المجال ليدافع عن نفسه و دينه وسطهم. فالغضب و الضلال

يتعلّق بعلم و عمل، أي يتعلّق بالأفكار و القيم و الأخلاق و السلوكيات، سواء تلك التي تسمّى عبادات أو تلك التي تسمّى معاملات، أي ما بين العبد و ربّه و ما بين العبد و خلق ربّه، كما هو معلوم، فالربا مثل عبادة الأوثان، و الزنا مثل القول بالتثليث، كل ذلك سبب لحلول الغضب و وقوع الضلال، نعم شرور هذه الأمور ليست متساوية و لكن نقصد من حيث الجوهر كلاهما معتبر في تعريف المنعم عليهم و المغضوب عليهم و الضالين. و على ذلك، أصحاب هذه الآية القرءانية يجب أن يكونوا من أنصار رفع أي قيد عن التكلّم على أي فكرة أو قيمة أو خُلُق أو سلوك، سواء ليبيّنوا ما عندهم و ما أمرهم به ربّهم، أو ليردّوا عن أنفسهم و يدافعوا عنها ضدّ دعاوى غيرهم و انتقاداتهم و شبهاتهم. كل إنسان بحاجة ماسّة إلى حرية البيان، بلا استثناء لا أتقى الأتقياء و لا أشقى الأشقياء.

..........—..........

٩- {الم}. النطق بهذه الأحرف قد يكون عند البعض من قبيل السّحر و الطلاسم، كما أنك تجد بعض الإسلاميين حين يقرأ في كتب كشمس المعارف للشيخ البوني رحمه الله فيقرأ أحرفا غير مفهومة المعنى عنده و مركّبة تركيبا غير لغوي حسب نظام الجمل المعروف من قبيل {كشي بشي نهشيل فشي} (هذه من اختراعي الآن لتقريب الفكرة)، فيرى هؤلاء أن هذا من السحر فيمنعوا الكتاب من الانتشار في بلادهم. كذلك فاتحة {الم} البقرة و غيرها مما يشبهها، قد تكون عند بعض الناس من سحر محمد الذي يتلوه كالعزائم على الناس ليسحرهم و يخيّل إليهم الأشياء، فيضعوا تقنينا ضدّ النطق بمثل هذه العبارات السحرية، فيجب أن نكتم هذه الآية إذن حفاظا على شرف القانون و الالتزام به. و لن يغني عنك أن تقول: لكن هذه الآية ليست سحرا بل هي كذا و كذا، و تبدأ في التبرير و التفسير و التأويل. لا أقلّ لأنه بكل بساطة قد لا يقتنع الناس بتبريرك-هذا على فرض أنك أنت نفسك ممن يفهم معنى هذه الأحرف القرءانية و قد أعلن جمهور العلماء العجز عن تفسيرها.

١٠-{ذلك الكتب لا ريب فيه هدى للمتّقين}. أوّلا هو كتاب. بالتالي إرادة نشره توجب أن يكون ثمّة فسح له. فحيث أنه كتاب يعارض ما عليه "أهل الجاهلية" فكرا و سلوكا، فنشره فيهم يقتضي وجود مجال لنشره، و كذلك هو كتاب يعارض ما عليه "أكثر الناس" الذين لا يعلمون و لا يشكرون، بالتالي لو كان لأكثر الناس الحقّ في التقنين بما يشاؤونه و يوافق أهوائهم و مصالحهم، فقد يضعوا قيدا يمنع انتشار هذا الكتاب فيهم، كما أنك تجد بعض الكتب ممنوعة الانتشار ككتب التصوف و التشيع في بلاد السلفية، هذا و كتب القوم هي كتب إسلامية و كتب مسلمين، فما ظنّك بالقيد في حال كان الكتاب يعارض أصل أصول الأمّة التي يريد أن ينتشر فيها كالقرءان في الجاهليين بل و في أم قراهم و عاصمتهم إن صح التعبير و محل تجارتهم و ملتقى شتّى الأمم عندهم. ثانياً ادّعى هذا الكتاب أنه {لا ريب فيه}، و هذه دعوى عند غير من يعلم و يؤمن بهذا الكتاب هي دعوى باطلة و مبالغة فاضحة، لكن نحن نريد الحقّ في أن ندّعي مثل هذه الدعوى "الباطلة و المبالغ فيها" حسب رأي خصومنا، و على ذلك يجب أن لا يكون ثمّة قيد على التكلّم بالدعاوى "الباطلة و المبالغ فيها". ثالثاً هذا الكتاب مضمونه ليست مجرّد التسلية كرواية تقرأها قبل النوم و لا تبالي بما فيها حقّ المبالاة، لكنه {فيه هدى للمتقين} أي هو هداية عقلية و إرادية، و يتعلّق بالنظريات و العمليات، و يريد تغيير الفكر و السلوك، فهو يريد أن يصنع إنسانا جديدا بناء على ما فيه. الذين يضعون القيود على الكلام هم الذين يعتبرون أن عقول الناس قد فرغت من النظر، و سلوكهم يجب أن يستمرّ كما هو بدون تغيّر، خصوصا فيما يتعلّق بالكلام الذي يريد أن يغيّر من عقول و أعمال الناس تغييرا جذريا و جوهرياً، لأن في هذا نسف لأساس الدولة و الأمة كما يريد لها أربابها. لكن كتاب الله هنا يريد أن يكون "هدى" شاملاً، فهو إذن لا يعترف بوجود أمّة محنّطة قد فرغت من الاعتبار و الاستبصار، بل المجال مفتوح دائما للتغيير و التعديل و التصحيح و التوضيح. بالتأكيد إذن هو يعارض تقنين البيان حتى يستطيع هو أن ينفّذ ما يريد تنفيذه و يحقق غاية وجوده و هو أن يكون "هدى" شاملاً للظاهر و الباطن.

١١-{ الذين يؤمنون بالغيب}. الغيب من الباطل و الخرافات و الأكاذيب و وسائل خدا ع الجماهير و العوام و إفساد لمصالح التجار الذين مصلحتهم أن يكون الناس مستهلكين ماديين فيؤدي الاعتقاد

بالغيبيات و الروحانيات و الأخرويات إلى أن تتبدّل طباعهم الاستهلاكية المادية فيخسروا الكثير مباشرة أو غير مباشرة، و غير ذلك من اعتراضات معروفة على فكرة "الغيب". لكن القرءان يريد أن يتكلّم عن الغيب و يحاجج عنه. فإذن القرءآن يريد أن يتكلّم بحرية عن أشياء تعتبر عن أكثر الناس، بل و كثير ممن يزعم أنه من أتباع القرءآن بلسانه فقط، من الأباطيل و الخرافات و وسائل الخداع، بالتالي التكلّم عن فكرة الغيب هو من هذا الوجه تكلّم بالأباطيل و الأكاذيب و وسائل خداع الجماهير و التغرير بهم و الإفساد في الأرض. و مع ذلك القرءآن و أتباعه يريدون القيام به، فإذن يجب أن لا يكون ثمّة قيد قانوني على التكلّم بالأباطيل و الأكاذيب و وسائل خداع الجماهير و التغرير بهم و ما يضادّ مصالح السياسيين و التجار.

١٢-{و يقيمون الصلاة} من حيث التكلّم عن الصلاة و الدعوة إليها و شرحها، هذا يحتاج إلى عدم وجود تقنين ضدّ ذلك، لأنه في بلاد ملحدة كالشيوعيين مثلا قد توضع قوانين ضدّ ذلك كلّه و بتبريرات مختلفة، فيمنع أهل الصلاة حتى عن التكلّم عنها. أو قد يكون الإنسان في بلاد عندها صلاة تعتقد أنها الوسيلة الوحيدة للتواصل مع الربّ و الملأ الأعلى، فيأتي القرءآن بصلاة أخرى و يريد أهل القرءآن أن يتكلّموا عن صلاتهم بل قد يقولوا عن صلاة غيرهم أنها باطلة و لا تصل الشخص بشئ، و كل ذلك يحتاج كما ترى إلى رفع التقنين.

١٣-{و مما رزقناهم ينفقون}. قبل فترة سمعنا أن في بعض البلاد الغربية مُنع التصدق على الفقراء في الشارع، بحجج مختلفة لا تهمّنا. الآن افترض أننا نريد أن ندعو الناس إلى التصدق على الفقراء في الشارع، و كان القانون يُجرّم هذا الفعل، فسيكون كلامنا دعوة إلى جريمة، و التحريض على الجريمة جريمة، فتقع علينا العقوبة. لكن في بلاد يحقّ للإنسان أن يقول فيها ما شاء، حتى لو لن يفعل ما يشاء، على الأقلّ يمكن أن يقول ما في ضميره و ما يوجبه عليه ربّه و دينه و مذهبه و فكره، و قد أيضا يشتغل على التكلّم ضدّ ذلك القانون المانع من التصدّق على الفقراء في الشارع، و لن يعتبر معارضا للدولة و قرارات الحكومة الرشيدة حسب توهمهم عنده.

أقول: أظنّ أن الفكرة اتضحت كيف أن القرءآن طافح مباشرة و غير مباشرة بما يوجب رفع تقنين البيان عن كل شئ، لا أقلّ من أجل إيصال رسالة القرءآن ذاته. فالقرءآن مثل رجل ضخم يريد الدخول إلى بيت، فيوجب على أصحاب البيت لاستقباله أن يصنعوا بابا كبيرا جدّا حتى يستطيع هو أن يدخل منه، فإن صنعوا هذا الباب الكبير سيستطيع هو أن يدخل منه و كل من هو في مثل حجمه أو أصغر منه، فإن كان هو أضخم الرجال فلن يبقى رجل لا يستطيع أن يدخل من نفس ذلك الباب. قد تقول: نعم نبني بابا ضخما من أجل أن يدخل القرءان، ثم نهدم الباب و نبني بيتا صغيرا لا يستطيع أحد أن يدخل منه إلا في حدود ما يوافق على صورته القرءآن. فنجيب: هذه اعتباطية و عدم إنصاف و استحالة في الواقع لأن رسالة القرءآن متجددة و مطلقة و لا تنقضي و الإصلاح فيه و به واجب إلى يوم القيامة، بل قال النبي أن في زمن انتشار الفتن يجب على العالِم أن يظهر علمه و إلا فعليه لعنة الله، مما يعني أن إظهار العلم يجب أن يكون عند المسلمين حتى في زمن انتشار الجهل و البدع و الفسق و الذي هو مضمون "انتشار الفتن" و التي تعني انتشارها حتى في السلطة و الحكومة و عموم الناس، فإن لم يكن للعلماء الحقّ في التكلّم بما يضاد ذلك كلّه و بالقرءآن فلن يستطيعوا أن يقوموا بهذا الإظهار، و ضع في

بالك أن انتشار الفتن سيكون في المسلمين، بالتالي سيكون بحسب اعتقادهم أنهم يوافقون القرءآن و مع سنة النبي، "يقولون من قول خير البريّة"، فإذن هو قرءان يضادّ قرءان، أو قراءة قرءانية ضد قراءة قرءآنية، فالباب إن لم يكن مفتوحا دائما للقرءآن بأي قراءة كان، فسيُغلق الجهلة على أنفسهم البيت و لن يستطيع أهل العلم أن يدخلوا بالقرءآن الحقيقي و النبوي إلى بيتهم المظلم. "يقرأ القرءآن و القرءان يلعنه" كما ورد عن بعض علماء الصحابة. الباب يجب أن يكون أضخم الأبواب، و يبقى كما هو دائما. و نريد أن نستمرّ في قراءة الآيات إن شاء الله و لكننا لن ننظر في كل كلمة في القرءآن و ما تقتضيه، و إلا فسنفسّر القرءان كلّه بهذه العين و سنجده موافقا لها و مصدّقا لمضمونها كما مرّ، و لذلك سنقتصر على بعض الآيات الظاهرة جدّا إن شاء الله أو التي نرى فيها نكتة لطيفة و مغايرة لما مرّ إلى حدّ ما، و الله المستعان.

١٤-{إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون}. فهو يريد الإنذار بغض عن النظر عن قبول غيره له من عدمه. و هو مأمور بالإنذار العامّ. فإذن يريد التكلّم بما سيرفضه الناس أيضا، سواء على مستوى الأفكار أو السلوك.

١٥-{ ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم...و لله محيط بالكافرين}. هذا اتهام من النبي لكل من يكفر بما جاء به بأنه مختوم على قلبه و سمعه و على بصره غشاوة و بعد ذلك قال أنهم هم المفسدون و المخادعون و الكاذبون و في قلوبهم مرض و السفهاء و أصحابهم شياطين و أنهم طغاة و في حالة عمه و ضلال و خاسرين غير مهتدين و لا نور و في ظلمات و صم و بكم و عمي لا يرجعون و لا يعقلون و كفّار، فهي سبّ له و احتقار لم يترك شيئا تقريبا من الهجاء و القدح و الذمّ. بل فوق ذلك، نسب كل ذلك إلى الله تعالى، و هذا أمر ديني و عقائدي. ثم هددهم بالعذاب العظيم، و الذي يحتمل أن يكون العذاب العظيم في الدنيا و على يده هو، أو يحتمل غير ذلك، فهو كلام يحتمل أن يكون تهديدا ماديّا لهم، فإن كان قول التهديد عقوبة فيجب أن يعاقب من يهدد بالعذاب العظيم لا أقلّ لأن كلامه يحتمل ذلك، و لو كان يعاقب المتكلم لأن كلامه يحتمل أن يكون جريمة أو تحريضا على جريمة فإذن يجب أن يعاقب الأنبياء لذلك. لو وُجد تقنين للبيان، أول بيان يجب أن يُمنع هو القرءآن.

١٦-{ و من الناس من يقول ءآمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين. يخادعون الله و الذين ءآمنوا}. وضع في كتابه و نقل كلمات أقوام يكذبون و يخدعون الله و الناس. فإذن نشر كلمات الكذابين و المخادعين جائز كما هي طريقة القرءان. و هذا مما يدخل تحت ما ذكرناه في فقره {الحمد لله} فراجعها. و هذه الآيات و ما بعدها تتكلّم عن الآخرين و تقدح فيهم و في فكرهم و سلوكهم، بالتالي الكلام عن الآخرين و القدح فيهم جائز. قد يقول البعض و يحسب أنه على شئ: إن هذا كلام عام لم يحدد الأشخاص، أي القرءآن قال أن الكافر فيه و فيه من السوء كذا و كذا، لكنه لم يقل أن زيد أو عمرو من الناس هو الكافر الذي هذه أوصافه. و الجواب من وجهين للاختصار: الأوّل أن القرءآن بعد ذلك سيتكلّم عن أشخاص، كما في قوله "تبّت يدا أبي لهب..امرأته حمّالة الحطب" فلم يستثني رجلا أو امرأة، و كما في خطاب الأنبياء للناس بأعيانهم كقول موسى لفرعون "إني لأظنّك يا فرعون مثبورا" و كما في قول رسل يس للملأ "بل أنتم قوم مسرفون" و غير ذلك في كلام الأنبياء الذين يعيّنون الأشخاص. الوجه

الثاني و هو الأهمّ هو أن الكلام العامّ أخطر من الكلام عن الأشخاص، فعلى عكس ما يتوهم هذا المعترض الذي يزعم أن تكفير العامّ أهون من تكفير الشخص، فإن تكفير العام هو إدخال لكل الأشخاص فيه بلا تمييز، بينما تكفير الخاصّ يحتمل أنه مقتصر عليه و يصعب استخراج العلّة و تعميم الحكم بالقياس على غيره أو لا أقلّ قد يقع التشكيك في العلّة فلا يصل التكفير لبقية الأشخاص. و لذلك ترى أن الذين يكفّرون "عباد القبور الصوفية" مثلا، لا يبالون بتفجير و قتل أي مكان فيه ضريح و بغض النظر عمّن في ذلك المكان. لأنهم كفّروا تكفيرا عامّا، و لم يقولوا "كفر الشيخ الصوفي فلان و علان". فالتكفير العام أخطر لأنه أعمّ. و بناء على ذلك، القرءان يجيز الكلام عن الآخرين بكل سوء و قبح و ذمّ من حيث المبدأ، لأنه مارس ذلك فعلياً. نعم قد يأمر المؤمنين أن لا يغتابوا و ما أشبه، لكن هذه من وجوه خاصّة سنذكرها حين نأتي عليها إن شاء الله. فالقرءآن حين يقول أن الذي لا يؤمن بعد إنذار النبي له يكون ممن ختم الله على قلبه و في قلبه مرض إلى آخر الأوصاف المذكورة و الأمثال المضروبة، فهذا ليس تعميما مبهما، هذا معيار واضح يمكن تشخيص مصاديقه بيسر و يمكن تحديد مظاهره بسهولة. و تنبيه أخير و إن لم يكن قرءانيا بحتا لكنه تابع لما مضى: فإن النبي في الأحاديث الصحيحة قد عينّ الكفار بأسمائّم أحيانا، كما فعل حين دعا عليهم بعد أن آذوه أثناء سجوده و ذكر أسمائهم و أشخاصهم. فالتكفير العامّ و الخاصّ موجود في القرءآن و السنّة. لكن التفكير هنا هو قول فقط، و عند المجرمين هو قول يتبعه قتل و جرمهم في القتل و ليس في القول. في القول يحقّ لك أن تصف ما تشاء و تضرب الأمثال و تفسّر قولك إن شئت، كما فعل القرءآن، لكن حين تفعل فعلاً ما سيكون للأمر حساب آخر. فالقرءآن حتى بعد أن وصف الكفار و المنافقين و الأعراب من المسلمين بما وصفهم به، قال "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من ديارهم أن تبرّوهم و تقسطوا إليهم إن الله يحبّ المقسطين" و قال عن المشركين "استقيموا لهم" بالشروط المعروفة، فمستوى القول شئ و مستوى الفعل شئ آخر، فتأمل الفرق فهو عظيم و خطير. و القرءان فرّق بينهما تفريقا واضحا. فهو جانب يقول لنا أن الكافر بمحمد فيه ما فيه من شرور و أمراض، لكنه من جهة أخرى يقول لنا أن هذا الكافر له لم يقاتلنا في الدين و لم يخرجنا من ديارنا و استقام لنا فيجب أن نبرّه و نقسطه إليه و نستقيم له، و هذه الكلمات الثلاثة "برّ-قسط-استقامة" هي نفس الكلمات الشريفة التي استعملها الله تعالى في أعظم المواضع كبرّ الوالدين و كيفية تعامل الله مع خلقه بالقسط و الاستقامة على الطريقة و أمره للنبي بالاستقامة، فافهم عن الله.

١٧- {فلا تجعلوا لله أندادا}. كلام ضد عقيدة قوم. ففي عقيدة قوم وجود الأنداد، و القرءان هنا يعارض هذه العقيدة، بالتالي هو يتكلّم ضد العقيدة السائدة، فإذن يجوز من حيث المبدأ الكلام ضد العقائد السائدة في البلاد، و الدعوة إلى ما يخالفها حتى في مسألة الإلهيات التي هي أكبر القضايا على الإطلاق في أي ملّة. فإن جاز التكلّم ضدّ أكبر قضية في الملل، فيجوز التكلّم من باب أولى فيما دون ذلك. و إن جاز الاستهزاء بآلهة الآخرين، فيجوز الاستهزاء من باب أولى بأبائهم و أنبيائهم و علمائهم و قادتهم و حكامهم و قل ما شئت بعد ذلك.

١٨-{و إن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله}. هذا التحدّي غريب من حيث كيفية تعامل كثير من الإسلاميين معه. إن كان القرءان يدعو من يريد أن يزيل الريب عن نفسه بأن يأتي بمثل هذا القرءآن، فلماذا يلعنون و يحاربون من يريد أن يحاول أن يأتي بمثل هذا القرءآن و يسعون في

قتله ! هذه والله غريبة. لا ندري ألعلّهم لا يثقون بقوله تعالى "و لن تفعلوا" فيريدون أن يحسموا التحدّي من قبله حدوثه. معارضة القرءآن أمر من أوامر القرءآن لمن كان في ريب من القرءآن. فيجب أن يُترك المجال مفتوحا لمعارضة القرءآن. و معارضته كلام. فالكلام ضدّ القرءآن و بمعارضته جائز في بلاد يحكمها كتاب الله.

١٩-{و بشّر الذين ءامنوا و عملوا الصالحات أن لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار..و لهم فيها أزواج مطهرة و هم فيها خالدون}. موضوعات الكلام إما أمور قائمة و إما ستقوم عند المتكلّم لاحقا، و القائمة إما ظاهرة للموافق و المخالف ذاتا و تفسيرا، و إما خفية ذاتا و تفسيرا. هذه أهم الأقسام. الجنّة و الغيبيات الأخروية هي عند جمهور الناس من الأمور غير القائمة، و لو كانت قائمة فهي من الأمور الباطنية و الخفية التي تحتاج إلى كشف غطاء و رفع حجاب خاصّ لا يناله إلا القلّة. و القرءان تكلّم عن الجنّة فإذن هو تكلّم عن أمر غير قائم أو عن أمر خفي. و من وجه لا يوجد برهان يدلّ على وجود الجنّة و شؤونها، كما هو رأي أكثر الناس. و قول الخاصّة بأن البرهان على الجنّة موجود يقتصر على من هم في طبقة الخاصّة أو اقترب منهم. و على ذلك، يجوز الكلام عن أشياء بغير البرهنة عليها. و ادعاء الدعاوى في الأمور الغيبية بدون إقامة الدليل الذي يقبله عموم الناس عنها. فالزعم بأنه يجب أن يكون موضوع الكلام مقبولا للجماهير و بمستوى عقولهم الحالية هو أمر مخالف للقرءان و طريقته.

٢٠-{ كلّما رُزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رُزقنا من قبل، و أُتوا به متشابها}. إذن حتى في الجنّة يوجد اشتباه و قول غير صحيح من وجه بناء على الوقوع في الاشتباه. فمقولة "هذا الذي رزقنا من قبل" ليست صحيحة من كل الوجوه، لقوله تعالى "و أتوا به متشابها"، و التشابه شئ و التطابق شئ آخر، و هم ادّعوا التطابق بسبب التشابه، فكان قولهم غير صادق من هذا الوجه. و نستفيد من هنا أمور: أوّلا ولع الإنسان بالبيان و إطلاق الأقاويل، و أن هذا من خصائصه الذاتية حتى و لو دخل الجنّة فإنه يستمرّ عليها، فحرمان الإنسان من إطلاق الأقاويل و الأوصاف حتى مع الاشتباه هو إجرام بحقّ ذاته و خصائصها. ثانياً وقوع الإنسان في الاشتباه حتى في الجنّة التي هي الدار الخالصة، يعني أن إمكانية وقوع الإنسان في الاشتباه في الدنيا و هي الدار المختلطة الكدرة أشدّ و أكبر و قبوله و الإعذار فيه أوجب و أنسب، و لذلك وضع قوانين ضدّ القول المبني على الفكر المبني على الملاحظة المقيدة و القابلة للاشتباه إنما يدلّ على السفاهة و اللامبالاة بالناس. ثالثاً، نقل الله هذا القول المبني على الاشتباه في كتابه، و حفظه لأهل الجنّة، بالتالي تقدير الاشتباهات و الشبهات و استنباط الخير و الفكر منها علامة على علوّ درجة العقل و الاستنارة.

٢١-{إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها} و هذا تقرير لمبدأ عدم الاستحياء في التكلّم و ضرب الأمثال. و إن كان الله لا يستحي أن يضرب الأمثال و يشير إلى الحقّ كانت ما كانت النتائج التي سيؤول إليها السامعين كما قال {فأما الذين ءآمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم، و أما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا. يضل به كثيرا و يهدي به كثير} فإذن يحقّ لخلفاء الله أن يقوموا بنفس الشئ و لا يوجد أهدى و أصدق في الحديث من الله و لا أكرم سبلا منه فيه. فأوّلا لا استحياء في الكلام عن الأمثال و الحقائق و المعاني و المقاصد. ثانياً للكلمة حقّ الصدور و الانتشار حتى لو كان الكثير من الناس سيضلّون و يكفرون بسببها. و هذا شاهد مهم جداً في القضية. فالمتكلم

ليس عليه أن يوضّح كلامه بحيث يفهمه الجميع على السواء، بل يجوز أن يتركهم حتى يتميّزوا في أقدارهم و يُخرج مكنوناتهم أو لغير ذلك من حكم و فوائد. ثالثاً نشر الكلام جائز بإطلاق أي بحيث يصل إلى شتّى أنواع الناس و طبقاتهم، فالله لم يقتصر على نشر كلامه في المؤمنين و مَن يُعطي البيعة الخاصّة السرية لرسول الله صلى الله عليه و سلم كما ورد في بعض التعاليم السرية للذين لا يعطون التعاليم إلا للخواص من الأصحاب و المقربين و من ثبت ولاؤه و إخلاصه، كلّا، بل الله نشر كلامه و أمر بنشره حتى إنه ليصل إلي الضالين و الكافرين و المنافقين و الكاذبين و المخادعين و {ما يُضلّ به إلا الفاسقين}. فالنشر العام في جميع الأنام هو من حقوق المتكلّم و الكلام، فمن حق كل كلمة أن تصل لكل من يستطيع أن يسمعها و يفهمها و لو كان سيضلّ و يكفر بها. فالله قد نشر كلمته و ضرب أمثاله لقوم وصفهم هو نفسه بأنهم من {الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون}. أي الكلمة يحق لها أن تُشعّ كالشمس على رأس خاتم النبيين و على قَدَم أحقر السافلين، على السواء و ما بينهما بلا استثناء.

٢٢-{كيف تكفرون بالله و كنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون. هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهنّ سبع سموات و هو بكل شئ عليم}. هذا استدلال بالعقل التجريدي و التمثيلي على قضية التوحيد، و التوحيد مخالف للشرك و الوثنية التي كان عليها أهل قريش، بالتالي هذا استدلال و نقد لعقائد و قيم و أساس رؤية الناس في البلاد الذين يسكن بينهم النبي صلى الله عليه و سلم. بالتالي يجوز نشر الاستدلالات و الانتقادات و الشبهات -لأن المشرك لا يرى هذا الصنف من الكلام إلا شبهة و مغالطة لا حجّة مستقيمة- المعارضة لإيمان الناس و كبار القوم و الملأ و الخواص في أي بلدة و منطقة و دولة يسكنها الإنسان.

٢٣-{و إذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة. قالوا أتجعل فيها من يُفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبّح بحمدك و نقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون}. هنا حرية القول في أعظم مجاليها. الله يقول و الملائكة تقول ما تشاء و الله يتركهم ليقولوا ما يشاؤون و لو كان فيه سؤال أو نقد أو اعتراض أو سمّ ما صدر منهم ما شئت، إلا أن الظاهر أن الله قال "إني جاعل في الأرض خليفة" و توجيه هذا الخطاب للملائكة يعني أن الخليفة ليس منهم، و لم يقل: إني جاعل في الأرض منكم خليفة. هو ما تبيّن صدقه بعد ذلك. و فهم الملائكة ذلك فقالوا "أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك". فهو نوع اعتراض أو تدخّل في حكم الله و اختياره و سعي في مراجعة ذلك. فلا الله ألقى بهم في النار، و لا هم عرفوا قبل ذلك أن مثل هذا الاعتراض لا يجوز و مدح الذات في حضرة الله جائز كما ترى، قل هذا لمن يزعمون أن التواضع و النورانية في عدم إشارة المرء لذاته مطلقا و عدم ملاحظة كمالاته و التصريح بها أبداً، و ها هم العباد المكرمون و النورانيون يقولون "نحن نسبح بحمدك و نقدّس لك" و يفرحون بأعمالهم و عباداتهم. ثم أثبت الله أن قولهم هذا نابع من علم قاصر، فقال "إني أعلم ما لا تعلمون" بالتالي يجوز التكلّم بغير علم تام حتى في حضرة الله تعالى، و اعترف الملائكة بذلك بعدها فقالوا "لا علم لنا إلا ما علّمتنا". فيجوز التكلّم بغير علم، ثم يجوز تعليم الجاهل بعد أن يتكلّم و يعترض باعتراضه القاصر، كل ذلك من سنّة الله و ملائكته. فمعاقبة من ينطق بغير علم مباشرة، أو اليأس من إصلاح الجاهل يأسا مطلقا، كل ذلك ليس من سنّة الربوبية في شئ. و كما أنه يجوز الاعتراض على حكم الجناب الإلهي بالقول، كذلك يجوز الاعتراض على ما و مَن دون ذلك من باب

أولى. نعم، الأدب يقتضي طلب المزيد من العلم دائما و معرفة أن العلم من الله و به، لكن نحن لا نتكلّم إلا من حيث ما يفيد رفع التقنين عن البيان لا من كل الحيثيات.

٢٤-{قال يـآدم أنبئهم بأسمائهم}. وظيفة الإنسان هي التعليم. يتلقّى من الحق و يلقي إلى الخلق. و حتى يتلقّى من الحق بغير حدود يجب أن تكون قابليته بغير حدود، و القابلية تتقيّد و تنحرف و تنقبض حين توجد الرهبة من القوانين و عقوباتها، و لذلك يجب أن يرتفع أي تقنين عن الفكر و العلم و شؤونهما مطلقا. و حتى يُلقي إلى الخلق بغير حدود كل ما تلقّاه يجب أن تكون قابلية الخلق غير محدودة، و واضح أن التقنين هو تقييد مباشر لهذه القابلية. فالغاية من وجود الإنسان لا تتحقق مع وجود أي تقنين للبيان.

٢٥-{و قلنا يـآدم اسكن أنت و زوجك الجنّة و كلا منها رغداً حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا ن الظالمين} فبيّن الله تعالى بالقول حكمه لآدم، فكلّم عقله إذن. ثم تركه ليتصرّف بناء على ما فهمه و عقله عن الله. و لذلك ترك الشيطان ليصل إليه {فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه}. مما تصرّف الله به مع آدم و إبليس نعلم أن للمخلوق حرية في الأقوال لا حرية في الأفعال. فإبليس تركه الله ليقول ما يشاء، و حاوره ربّه بما سيأتي إن شاء الله، حتى انقطع إبليس و صار يردد نفس القول حينها حكم عليه. كذلك آدم، ما عاقبه لأنه قال شيئا بل لأنه فعل شيئا و هو الأكل من الشجرة. هذا مبدأ مهم جدّاً أي التفريق بين عدم تقنين الأقوال و بين عدم تقنين الأفعال. هذا أوّلا. ثانياً ترك الله الشيطان ليصل بأقواله-لاحظ "بأقواله"- لآدم، بالتالي يجب ترك الغواة و الضلال و الكفّار ليتكلّموا كما يشاؤون مع مَن يشاؤون كقاعدة، فالله لم يسجن الشيطان حتى لا يتكلّم مع آدم، بل تركه، و اكتفى بتعليم آدم و تفهيمه بالقول "و قلنا يـآدم اسكن..و لا تقربا..فتكونا من الظالمين". فإذن بدلا من قتل و سجن الشياطين يجب أن نُعلّم و نفّهم المؤمنين. هكذا فعل الله تعالى و هكذا يفكّر أولياء الله و خلفاؤه في أرضه. أي التوجّه للسامع بالكلمات لا التوجّه للناطق بالإسكات.

٢٦-{فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه} فنزل آدم للجنّة بالتعليم "و علّم آدم"، و خرج منها بفعل أثيم "فأكلا منها"، ثم عاد إلى الجنّة بالكلمات. فالجنّة هي العلم و الكلمة. و كما أن الجنّة لا تكليف فيها، كذلك يجب أن يوجد تقييد للعلم و الكلمة.

٢٧-{قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينّكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون}. و الهدى سيكون بالكلام الإلهي، و حيث أن المصير الأبدي للإنسان سيتحدد بناء على كيفية استجابته لذلك الكلام الإلهي، فهذا يوجب عليه أن يشتغل أشدّ الاشتغال على تهيئة الأرضية لتقبّل ذلك الكلام الإلهي بغير قيد أو شرط، لأن الله لا يتقيّد بأهوائنا و لن يكلّمنا على قدر عقولنا الحالية بل على قدر ما تحتمله عقولنا في ذاتها و حسب سعتها الحقيقية، و لذلك كلام الله يرفع الإنسان و لو كلّمه من حيث منزلته القائمة أثناء التكليم لما رفعه الكلام بل لأبقاه على حاله. و هدى الله يجد معارضة كلّما وُجد تقنين في البلاد. كما حصل للأنبياء في القرءان و في السيرة النبوية كذلك و كما حدث و يحدث للعلماء و أهل الله على ممر القرون.

٢٨-{يبني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم}. و من هذه النعم ما حدث في الماضي، أي التاريخ. و التقنين قد يطال بل قد يركّز على مسخ التاريخ أو تحريفه أو إخفاؤه أو منع التحدّث به كما يحصل في بلاد السلفية مثلا من منع إقامة مجالس الحديث عن مقتل الحسين عليه السلام. فإقامة أمر "اذكروا نعمتي" يقتضي رفع أي تقنين عن الكلام عن التاريخ و الماضي سواء من حيث صورة الأحداث أو من حيث تفسيرها.

٢٩-{و لا تلبسوا الحقّ بالباطل و تكتموا الحقّ و أنتم تعلمون}. فكتمان العلماء للحقّ مع علمهم بأنه حق و وجوب بيانه للناس هو أمر واقع و قابل للوقوع. فإذن لا يجوز الاعتماد على أن العلماء سيقولوا الحق دائما بغض النظر عن المحيط و البيئة المساعدة بعدم وجود تقنين مباشر أو غير مباشر ضدّهم. ثم لا يجوز الاعتماد على علماء الحكام الذين يعرفون الحق و لكنهم يكتمونه عن الحكام بل قد يخبرون الحكام بالأباطيل من أجل أن يُقرّبوهم و يأكلوا أموالهم، فيضلّ الأمراء بإضلال العلماء. و لذلك يجب أن لا توجد هيئة علمائية واحدة هي "العلماء" لا غير، لأنه لا يمكن أن نضمن أي فرد أو جماعة من الناس لحفظ الحق و نشره بلا تحفّظ أو تقييد أو تحريف أو إخفاء، و لذلك لم يقم في المسلمين مثل الفاتيكان و لذلك كفر الغرب بسبب الفاتيكان. الحقّ أعظم من أن يؤتمن عليه عامّة العلماء. هذا أوّلا. ثانياً يجب أن يكون إعلان المعاني فوق أمر الأمراء و فتوى العلماء، لأن العالِم قد يكتم الحق، و الأمير التقي الذي يتبع العالِم في فتواه قد يتّفق أن يتبع عالما من العلماء الذين يكتمون الحق أو لعله يتخيّر من العلماء من له فتوى توافق شهوته و أباطيله فيجور باسمه فيكفر الناس أو يضلّون بسبب ذلك الأمير و العالِم الكاتم للحقّ. فلا اعتماد مطلق على أي عالِم مفرد أو جماعة علماء، و لا حتى على الأمراء سواء اتبعوا تلك الجماعة أو لم يتبعوها من باب أولى. قوله تعالى في الآية التي صدّرنا بها هذه الفقرة هو من أهم الشواهد على وجوب رفع التقنين عن البيان لحفظ شرف العلم و الحق و نشره في الأنام و على ممر السنين و الأعوام.

٣٠-{و أقيموا الصلوة و ءاتوا الزكوة و اركعوا مع الراكعين}. قد كان النبي صلى الله عليه و سلم يجتمع بأصحابه في مكة, و يرى أن ذلك من حقه, فإذن هو تجمّع بالرغم من كونهم حزب معارضة للوضع القائم بكل ما للمعارضة من معنى ظاهري و باطني, فكري و سلوكي. و كان يصلي بهم في الحرم, و في الشعب, و يجتمعون للتدريس و قراءة القرءان في البيوت سرّا و علانية. إذن تجمّع المعارضون بشرط عدم ارتكاب العنف المادي-و لم يؤثر أن النبي أو أحد من أصحابه بأمره فعل فعلا عنيفا واحدا في مكة في كل الثلاث عشرة سنة حتى بعد وقوع الإيذاء من القرشيين- أمر جائز. فكذلك يقال في العكس. يجوز للناس في بلاد المسلمين أن يجتمعوا للعبادات و التعاليم و نقد إيمان و قيم و سلوك الأغلبية المتحكمة في بلادهم.

٣١-{أتأمرون الناس بالبرّ و تنسون أنفسكم و أنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون}. أقرّ بأنهم يأمرون الناس بالبرّ, إذن هم على خير من هذا الوجه. نعم قد قصّروا في نسيان أنفسهم, لكن قد أحسنوا في تعليم غيرهم. بالتالي ليس كل من نسي نفسه أو أسرف عليها يجب عليه أن يسكت و لا يأمر أحدا بشيء. بل للقول قيمة و منفعة للغير في حد ذاته.

٣٢-{و إذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم}. أوّلا اتخاذ العجل ممن اتخذه لم يكن رّدة بالمعنى الصحيح, لأن الردة لا تكون إلا من الارتداد أي شخص كان في النقطة أ ثم انتقل إلى ب ثم ارتد إلى أ, و هنا القوم كانوا في وثنية ثم صاروا إلى التوحيد الموسوي حسب الفرض ثم ارتدوا إلى الوثنية باتخاذ العجل, لكن الحق أنهم لم يصيروا إلى التوحيد الموسوي أبدا, بل من يوم خروجهم من مصر و هم يطالبون بصنم يمثّل إلههم, فإذن هم في النقطة أ لم يحوروا عنها. لكن قد نقول أنهم ارتدوا من حيث عصيانهم لموسى في أمر جوهري, قد نقول لكننا لا نقول و لا نخترع شيئا هنا و نلتزم بالنصّ الذي سمّاه ظلما للنفس "إنكم ظلمتم أنفسكم". ثانياّ هذا الظلم كان فعلاً و لم يكن قولاً. حين قالوا-لاحظ "قالوا"- "اجعل لنا إلها كما لهم آلهة" أو قالوا "أرنا الله جهرة", لم يقل لهم موسى: ظلمتم أنفسكم بقولكم كذا فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم. لأنهم قالوا فقط و في الفعل كانوا مع موسى في الظاهر. نعم بين الله و عباده حساب باطني من قبيل "فأخذتكم الصاعقة", لله أن ينزل صواعق على من يشاء, لكننا نتكلم عن العقوبة الإنسانية السلطانية الإمامية. موسى هنا قال "اقتلوا أنفسكم" و بغض النظر عن الدخول في معنى قتل النفس, و على فرض أنها على ظاهرها و الذي يعني شيء من الانتحار أو قتل الموحد لمن اتخذ العجل كما قال "لا تسفكون دمائكم و لا تخرجون أنفسكم من دياركم" و المقصود بدمائكم أي دماء قومكم و المقصود بأنفسكم أي إخوانكم, لكن لوجوب معاملتهم معاملة النفس من هذين الوجهين سماهم تسمية النفس. فيكون قول موسى "اقتلوا أنفسكم" يحتمل هذا المعنى و هو الوارد في الرواية. و هذا يرجع إلى بني إسرائيل خاصة لأن العقوبة تشدد في حالات و تخفف في حالات, و تكون مادية أو عقلية أو غير ذلك بحسب الحالات المختلفة. المهم هنا هو أن هذه العقوبة التي حددها موسى لتفعيل التوبة المقبولة لم تكن إلا نتيجة فعل لا نتيجة قول. حين قالوا "اجعل لنا إلها" لم يعاقبهم, قالوا فقال لهم "قال إنكم قوم تجهلون" إلى آخر ما قاله كما في سورة الأعراف. لكن حين فعلوا مضمون "اجعل لنا إلها" بأنفسهم و اتخذوا العجل و عصوا موسى, فعل ما فعل بهم. فالرد على الفكر بالفكر, و على القول بالقول, و على الفعل بالفعل. "جزاء سيئة سيئة مثلها" هذا هو العدل. فالإلحاد و الكفر بالقول لا يستحق إلا الإعراض أو القول المقابل له, لا غير. و قصة موسى و العجل شاهد عظيم على هذا المبدأ. و خلاصتها: حين قالوا "اجعل لنا إلها" رد عليهم "قال إنكم قوم تجهلون". لكن حين فعلوا "العجل" رد عليهم "اقتلوا أنفسكم". ثالثاً حتى في حالة فعل الشرك و الكفر و تفعيله فإن الاسم الإلهي الحاكم على هذه القضية بالنسبة للمؤمنين و أتباع الرسل هو "التواب الرحيم". فيقال عادة من الجهل أن الله حكم على بني إسرائيل بالشدة و القهر, كيف و في أخبث أفعالهم و أسوأ مواقفهم قال موسى "فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم". ففي قضايا التوحيد و الدين و الفكر في الإلهيات, الاسم الذي يتجلى على الناس هو التواب الرحيم. و أصل ذلك يرجع إلى علم الله بأن حقيقته الذاتية متعالية, فمن المتوقع بل هو القاعدة أن يضلّ الناس عن العلم بها كما ينبغي "و ما يؤمن أكثركم بالله إلا و هم مشركون". فمن علم الله و حكمته أن جعل توبته و رحمته هي الحاكمة على الذين يطلبون معرفته و عبادته. فإن القوم ما اتخذوا العجل إلا ليعبدوا إلههم و إله موسى, و ضحوا و أنفقوا من حليّهم و زهدوا فيها من أجل تفعيل هذه العبادة, فمن هذا الوجه فعلوا خيرا و لذلك جازاهم بخير فبين لهم موسى طريق تحصيل الخير من ربهم فقال "ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليهم". فالذي يخطئ في معرفة الله قد فعل الصواب حين طلب معرفة الله و فعل الخطأ حين أخطأ في النتيجة, فخلط عملا صالحا و آخر سيئا

فعسى الله أن يتوب عليه. و بناء على ذلك, يجب أن يكون خلفاء الله أيضا يظهرون باسم التواب الرحيم في القضايا الدينية و الفكرية و العلمية و الكونية و الوجودية. لأن الأصل في الإنسان الجهل و العلم طارئ عليه, "أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا", و من شابه أصله ما ظلم. و يُشكر على سعيه للعلم. و إنزال عقوبة مادية بشخص اقتصر على القول أو لأنه فكّر يعني رفع التوبة و إرهاب الناس و الإرهاب لا يُنتج أولي الألباب إنما يُنتج أشباه الكلاب.

٣٣-{وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا و ادخلوا الباب سجدا و قولوا حطة نغفر لكم خطاياكم و سنزيد المحسنين. فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون}. أوّلا تبديلهم للقول لا يعني أنهم قالوا فقط شيئا غير ما قيل لهم, لأن في ضمن الذي قيل لهم في الآية أولى أفعالا أي أوامر و نواه ربانية, ادخلوا كلوا قولوا. و لذلك قال "بما كانوا يفسقون". ثانياً حتى على فرض أنهم قالوا, فإن العقوبة كانت إنزال رجز من السماء, أي عقوبة إلهية لا سلطانية بشرية, حتى لو كانت عقوبة دنيوية فإنها ربانية, و هذا كما بيّنا ليس مما نحن بصدده. فعلى الوجهين, و مع قوّة الوجه الأول و ظهوره, فإن الآية لا تعارض ما بيّناه.

٣٤-{و إذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها و قثائها و فومها و بصلها و عدسها} هذا قول. فوقعت عليهم عقوبة بعد ذلك هي (ضربت عليهم الذلة و المسكنة و باءو بغضب من الله). فإن قلت: هذه عقوبة على قول. فالجواب في نفس الآية. أولا هي عقوبة بانية, موسى لم ينزل بهم شيئا بسلطانه. ثانيا و هم الأهم أن الله بيّن في نفس الآية أنهم فعلوا أفعالاً بل علل الله نفسه هذا الضرب و الغضب فقال (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون). و الأفعال هنا واضحة و كثيرة. بل حتى الضرب و الغضب لم ينزل بهم في لحظة قولهم ما قالوا, و إنما نزل بهم بعد ذلك, و بيانه. أنهم حين قالوا "لن نصبر..فادع لنا ربك" كان قولا محضا, فرد عليهم موسى بقول محض مثله فقال "أتستبدلون الذين هو أدنى بالذي هو خير". و حين دعوا الله بواسطة و شفاعة موسى استجاب الله لهم فأمرهم موسى بفعل "اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم". و حين فعلوا هذا الفعل, و هو الهبوط إلى المصر, و هو فعل كما ترى, قال الله بعدها "و ضربت عليهم الذلة و المسكنة ". فإذن حين قالوا قال لهم, و حين فعلوا فعل بهم. على قاعدة العدل الإلهي.

٣٥-{خذوا ما آتيناكم بقوة و اذكروا ما فيه لعلكم تتقون}. ذكر ما في كتاب الله و سنة رسوله بدون قيد أو شرط, يعني يجب أن لا يوجد في قانون أي بلد من بلاد المسلمين أي قيد أو شرط على ذكر الكتاب و السنة. كل من ذكر الكتاب و السنة, نصا أو مفهوما, و اقتصر على "الذكر" و ليس على الفعل, فلا يجوز أن يُنال منه بشيء مادي و إنما يرد عليه من يريد بذكر مثل ذكره. إقامة عهد الله في الأرض مرهون بهذه الحرية و العدالة في المعاملة.

٣٦-{و إذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين...}. أوّلا اتهموا موسى بقول الهزء, و هذه تهمة للنبي عند أنصار التقنين توجب قتل صاحبها, بينما موسى و هو نبي "الشدة" حسب زعمهم, لم يفعل أكثر من الرد عليهم بقول مثل قولهم "قال أعوذ

بالله أن أكون من الجاهلين". فإذن حين قالوا له "أتتخذنا هزوا" رموه بالجهل و رموه كذلك بأنه يقول على الله غير الحق "أتتخذنا" أي أتتخذنا أنت, و لم يقولوا "أيتخذنا هزوا" إشارة إلى جناب الحق تعالى, بل نسبوا الأمر لموسى, بالتالي اتهموه في صدق تبليغه عن ربه هنا. و أقل من هذا بقليل يقول أنصار التقنين بأنه يستحق الصارم المسلول و السيف البتار و رشق السهام و ما أشبه ذلك مما يعلمه القوم. بينما موسى لم يضربهم بحسام و لا رشقهم بسهام و إنما اقتصر على الرد بالكلام. ثانياً لاحظ سعة القول و الرد بالقول و الاستفسار في قصة البقرة. و الله تعالى يستجيب لهم, طالما أنهم يتكلمون فالأمر مقبول, و لم يمل الله حتى ملّوا و لم يتركهم حتى شبعوا و سكتوا. و أنصار التقنين و طغاتهم قد لا يتحمّلوا عُشر هذه المراجعة في أحكامهم و تفاصيلها. مناقشة الأحكام الربانية و النبوية جائز, طالما أنها مناقشة بالقول.

٣٧-{ والله مخرج ما كنتم تكتمون}. هذه سنّة إلهية، ذكرها في أكثر من مناسبة، و من المكتوم كتم البيّنات و الأحكام الشرعية و غير ذلك مما يدخل تحت الكتم. و كما أن من سنّة الله إخراج المكتوم كذلك من سنّة خلفاء الله إخراج المكتوم. و المكتوم حين تؤيد السلطة كتمه، ككتم العلوم أو كتم بعض الحقائق أو المعاني و الأحكام الشرعية، ستكون السلطة تعمل بما يضادّ سنّة الله و حكمه في خلقه. فإذا أردنا أن نكون على سنّة الله يجب أن نضع من الأحكام ما يضمن قدر الإمكان رفع العوائق عن كتم الأشياء و التكتيم عليها، و معلوم أن العادة في الذين يكتمون البيّنات مثلا ليس أنهم يحبّون كتمها بقدر ما أنهم يخافون عاقبة الإخراج و الكشف و الإعلان، و أبرز ما يخافونه العقوبة القانونية. و لذلك تجد الناس في بلاد كأمريكا يقولون كل شئ تقريبا، و لا يكاد يوجد فساد واقع أو متوهم إلا و يوجد من يتكلّم عليه و يعلنه و يسعى في نقده و نقضه، لأن القانون عندهم إلى أكبر حدّ موجود في هذا الزمان يسمح بذلك الإعلان و التعبير. و لو عقلنا و آمنّا يجب أن لا نرضى بأن يسبقنا أحد إلى الله و العمل بسنّة الله في صغير و لا كبير، و منها سنّة "والله مخرج ما كنتم تكتمون".

٣٨-{و قد كان فريقاً منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون}. و بناء على وجود أمثال لكل الأمم في هذه الأمّة، و لذلك ضرب الله لنا الأمثال حتى نتنبّه و لا نقع فيما وقعوا فيه ولكي نحذر حين نرى أتباع تلك الأمثال "أكفّاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر"، و قال "و فيكم سمّاعون لهم". فإذن سيوجد في هذه الأمّة أيضاً من يسمع كلام الله و يحرفه من بعد ما عقله و هو يعلم معنى كلام الله و يعلم أنه عقله و يعلم أنه يحرفه، بغض النظر عن سبب قيامه بمثل هذا العمل الآثم. و معلوم أيضا أن العادة في من يقوم بمثل ذلك أن لا يكونوا من صغار الناس و أدناهم و عوامهم، بل أن يكون من كبارهم، و لذلك يحذّر الله منهم، و لو كان ممن لا تأثير له و لا شهرة لما ذكره الله أصلاً إذ لا فائدة من التحذير من شئ لا يستحقّ الالتفات إليه أو يكون تأثيره محدودا جدّا بحيث لا يستحق الكثير من الرعاية. المحرّفون لكلام الله بعلم هم قوم لاشك أنهم سيتقرّبون إلى السلاطين و الولاة بتحريفهم، و سيحاولون أن يشتروا الدنيا بألسنتهم و تحريفاتهم، و بالتأكيد لن يكون ذلك إلا على حساب المسلمين و الناس. فهؤلاء سيطغوا على عباد الله بدعوى أنهم يطبّقون أحكام الله و بما في كلام الله، فلو كان ثمّة قوانين تُجرّم التحدث ضدّ أشخاصهم أو أفكارهم أو أشخاصهم و أفكارهم معاً، فكلام الله سيتحرّف و سيضلّ الناس في البداية و يكفروا في النهاية لأن الإنسان مهما صبر على الطغيان لا شك أنه سينفجر و يتمرّد في حين من الأحيان. كل ما ورد في القرءآن عن انحراف العلماء و تحريفهم يجب أن

يكون السبب الأكبر للعلماء و الناس الباعث لهم على رفع أي تقنين عن البيان و بالأخصّ البيان المتعلق بكلام الله و الأفكار و الأديان، و من يظنّ أن سعيه في تقنين البيان لمصلحته اليوم سيجد عاجلا أم آجلا انقلاب الأمر ضدّه في الغد بل في اليوم. وكما أن العلماء بالكتاب قد ينحرفون و يحرّفون، فكذلك عامة الناس قد لا يفهمون هذا التحريف لأنهم في حالة جهل، و العلماء بالحقّ سيهاجروا أو يعتزلوا أن يُقتّلوا و يُسجنوا و في جميع الأحوال يزول تأثيرهم، و الذي يثبت أن عامة الناس هكذا حالهم آيات من قبيل {و منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني و إن هم إلا يظنّون} و لا يخفى أن حالة العامّة هي حالة الأمّية المذكورة، فهم لا يعلمون و هم يظنّون، و هم على طبقتين، طبقة لا تعلم أصلا و طبقة تظنّ ظنّاً، فالذين لا يعلمون هم كالكفار، و الذين يظنّون هم المُقلّدون الذين يتبعون ما يقوله مشايخهم فهم في الواقع لا يرتقون فوق درجة الظنّ لأن المقلّد ليس له إلا الظنّ في أقصى الأحوال. و على ذلك ينتهي حال الأمّة بسبب تقنين البيان إلى طغيان علماء السلطان، و كفران العوام و الطغام، و تقتيل و عزل عباد الرحمن، أبعد كل ذلك يجادل أحد عن التقييد العنيف للكلام. {فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا} الآن تصوّر لو أن الحكومة طبعت هذا الكتاب الباطل و قالت "هو من عند الله" و أفتى المفتون لها بذلك، ثم قالت "كل من يتكلّم ضدّ فتوى هيئة كبار العلماء سيدخل السجن أو يدفع غرامة كذا أو يقتل لأنه خارجي مرتد"، بعد فترة يصير بأيدي الناس كتاب باطل أو عقيدة فاسدة أو فكرة باطلة أو تفسير مغالي و جاهلي لأمر الله سبحانه، لكن لو لم يكن ثمّة تقنين للبيان سيقف بالضرورة أهل الحق في وجه هذا الباطل و يفنّدوه تفنيداً ثم يقبل من يقبل بعقل و يهوي في جهنم من يهوي بعد قيام الحجّة. و مثال ذلك {و قالوا لن تمسّنا النار إلا أياما معدودة. قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون، بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون، و الذين ءامنوا و عملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنّة هم فيها خالدون}. تأمل في الآية. بداية مقالة عن الآخرة. أي هي "عقيدة". لو كان ثمّة تقنين للبيان، فستنتشر هذه العقيدة بلا مخالف و لا رادع بسلام. لكن بانعدام التقنين، يمكن للعالِم بهدوء و سكينة أن يردّ عليها {قل} كذا و كذا. قالوا و قل، هذا كل ما يريده الأحرار و العلماء و العقلاء. قالوا و لهم أن يقولوا ما يشاؤون، قل و لك أن تقول ما شئت، ثم إلى الله المصير.

٣٩-{و إذ أخذنا ميثاق بني إسرءيل لا تعبدون إلا الله و بالوالدين إحسانا و ذي القربى و اليتامى و المساكين و قولوا للناس حُسناً و أقيموا الصلوة و ءاتوا الزكوة}. هنا الأمر الإلهي هو {قولوا للناس حُسنا} و هو أحد بنود الميثاق الإلهي. فهل هذا تقييد للقول بالحُسن مما يعني أن ما يضاد الحسن لا يجوز قوله؟ و الجواب: عدم جواز قوله دينيا شئ، و عدم جواز قوله بمعنى أنه يصير مثل القتل و السرقة هو شئ آخر. بدليل أن عدم الإحسان للمساكين أو عدم القيام بالصلاة لا يقتضي عقوبة حكومية، نعم الأفضل أن تقوم بها لكن ليس للناس إجبارك عليها. و يشهد لذلك أن قول اللغو الذي قال الله أن عباد الرحمن "إذا مرّوا باللغو مرّوا كراما" و كذلك الجلوس في مجالس الخوض في آيات الله و الاستهزاء بها و في مدينة النبي صلى الله عليه و سلم، لم تكن عقوبته مادية دنياوية، فمن قال لغوا أو جلس في مجلس خوض لم يكن يُداهم أو يسجن كما تثبت ذلك الآيات ذاتها، فالآية لم تقل إذا مرّوا باللغو سحبوا اللاغي إلى الشرطة، و لا إذا سمعتهم يخوضون في آيات الله بلّغ عنهم المخابرات السرّية، كل ما قالته هو مُرّ كريما باللغو و قم من مجلس الخوض بالأخصّ إذا كنت من غير أهل العلم و الجدل أو لم يكن المجلس مجلس بحث و جدال بل مجرّد استهزاء و "طق حنك" بالعامّية، فحينها لا فائدة عادة في المجلس

بالنسبة لعموم المؤمنين و ضعافهم. فإذن "قولوا للناس حسنا" لا تقتضي تقنين البيان في القرءآن. هذا وجه. وجه آخر، أن قول الحسن لا يعني كما يتبادر إلى الأذهان عادة و هو القول اللطيف الخانع و المستسلم، و إلا فكيف يدخل قول الله تعالى في القرءآن تحت بند الحسن و الله لم يدع كافرا و لا منافقا إلا فلج رأسه بالسيوف القواطع و الصواعق المحرقة، من "تبت يدا أبي لهب و تب" إلى ما شاء الله. بل نفس الآية صدر الفقرة فيها ما يكفي لردّ هذا المفهوم عن القول الحسن فإنها خُتمت بقوله تعالى {ثم تولّيتم إلا قليلا منكم و أنتم مُعرضون} فأثبت أن أكثرهم تولّي عن أمر الله و نقض ميثاق الله و أعرض عن الله، و هل يوجد أسوأ من مثل هذا الإنسان و العياذ بالله. فالقول الحسن يعني أن تقول الحق بأبلغ الطرق و حسب المقامات و الظروف و الأشخاص و الغايات. و هي طريقة القرءآن، أما كون الكلام مائيا أو نارياً فهذه ليست من جوهر الحسن، فبعض الكلام الناري حسن كما أن بعض الكلام المائي قبيح و شائن، كلّم الله موسى من النار و بعض الماء ملح أُجاجُ.

٤٠-{أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض}. و من البعض الذي كفروا به هو محرّمات مثل عدم سفك الدماء و عدم إخراج إخوانهم من ديارهم، أي كبائر الكبائر العملية. و من المعلوم أن الناس عادة لا يقومون بمثل هذا الرفض للأمر الإلهي إلا و يتوفر فيهم أمران: الأوّل وجود مصلحة دنيوية متوهمة مهمة عندهم. الآخر تحريف الأمر الإلهي حتى يظهر موافقا لما هم عليه، و يقومون بالتحريف إما لإرضاء ضمائرهم أو إسكات العوام من أتباعهم. فالكفر ببعض الكتاب يستبطن الدنيا و التحريف، فإذن سيظهر الكفر بمظهر الإيمان. و معلوم أيضاً أن أصحاب السلطة يضعون الحدود على الكلام من أجل أن يحافظوا على صحّة تحريفهم للأمر الإلهي في الأذهان، و كذلك من أجل عدم كشف أهل العلم للمصلحة الدنياوية التي يبتغونها بوسيلة ذلك الكفر و التحريف. و هنا تجتمع الأمور السياسية مع الأمور المِلّية، و أخطر و أشدّ ما تكون العقوبات الحكومية على الكلام هو حين تجتمع مصلحة السياسة مع الملّة المزيّفة. فالسياسي سيخشى من ظهوره بمظهر المحرّف لكتاب الله و بمظهر الطالب لمصلحته الخاصة على حساب العوام و الجماهير، لأن خداع الجماهير بالتحريف الملّي للأمر الإلهي سيتضمن إظهار السياسي كمجرّد منفّذ لشرع الله. أما صاحب الملّة المُحرِّف من علماء السلطان الفاجر، فإنه سيخشى على فرقته و طائفته كلّها من انكشاف تحريفهم الأمر الإلهي لمصلحة السياسي و لمصلحة أنفسهم بالتبع بطبيعة الحال، و حين يسقط شرف صاحب الملّة و المفتي العامّي عند عامّة الناس يسقط غالبا لا المفتي فقط بل كل فرقته و ما يمثّله. فهل ترى مدى المخاطر المترتبة على عدم تقنين البيان بالنسبة لأهل الطغيان و أهل تحريف الأديان. و الآية القرءآنية محلّ الكلام من قوله تعالى {و إذ أخذنا ميثاقكم} إلى قوله {أولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب و لا هم يُنصرون} هي بالضبط ذلك الفضح و الكشف و التوضيح الذي سيحدث حين لا يوجد تحديد حكومي للكلام.

٤١-{أفكلّما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم فريقا كذّبتم و فريقا تقتلون}. هذه باختصار هي ثمرة تقنين البيان. الرسول وظيفته إرسال رسالة، أي التبيين و البلاغ المبين، أي كلمة. فالنتيجة أن أهل الأهواء جعلوا الكلام على قسمين، قسم يستحقّ التكذيب فقط و الإعراض عن صاحبه و هو الكلام المرفوض لكن "الخفيف" إن شئت من قبيل قول معاوية حين سبّه شخص أو شاعر فقال "لا نحول بينه و بين لسانه ما لم يحل بيننا و بين مُلكنا"، فالقسم الخفيف هو الذي يشتمل على شئ من الاعتراض أو النقد الشخصي، لكن القسم الآخر الثقيل و الممنوع قطعا هو الذي يؤدي إلى نسف قاعدة من قواعد أهل

الأهواء و التي عبّر عنها معاوية ب "ما لم يحل بيننا و بين مُلكنا" فإذا كان لسانه يحول بيننا و بين ملكنا يدخل هذا الرسول في القسم الآخر و هو "و فريقا تقتلون". التكذيب شأنك و الله حسيبك، لأنك في التكذيب ترفض دخول الرسالة في ذاتك، لكن القتل هو رغبة في إبادة الرسول ذاته و هو اعتداء على غيرك و هذا ما يفعله التقنين، عدم التقنين لا يعني عدم التكذيب، لكنه يعني عدم القتل.

٤٢-{و قالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون}. هذه من الشواهد على أن الحقيقة و المعاني ينبغي أن لا تكون مُحتكرة البتّة. لأن أي فرد أو جماعة يمكن أن يكونوا ممن قلوبهم غلف، و ممن لعنهم الله بكفرهم حتى لو كانوا من أصحاب الإيمان لكنه إيمان قليل. فعدم فهم و تقبّل بعض الناس للمعنى لا يعني وجوب حجب المعنى عن جميع الناس. و هذا بالضبط ما يحدث في كل حالات تقنين البيان. بعض الناس، و هم الفئة التي بيدها سلطة السلاح طبعاً، لا يفهمون بعض المعاني أو يرفضون بعض الأقوال، فيستعملون نفوذهم لوضع عقوبات على مَن يتكلّم بتلك المعاني و ينشر تلك الأقوال. و الجواب بكل بساطة هو أن هؤلاء قد يكونوا ممن قلوبهم غلف و لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون. كما يحدث فيما يتعلق بأقوال كبار الصوفية مثلا. فالسلفي أو الحداثي يرفض هذه الأقوال و يعتبرها كفريات و زندقات أو خزعبلات و خرافات، لكن لو تُرك الصوفي و شأنه ليتحدّث بما يشاء، و لو خلّوا بينه و بين الناس، فإن المزيد من البيان و الردّ على مغالطات السلفي و الحداثي أو تساؤلاته و تشكيكاته، و كذلك مخاطبة الناس عموماً، سيكون من شأنه نشر التنوير و لا أقلّ فهم ما يريد الصوفي أن يقوله و يبلّغه للخلق. و قل مثل ذلك حتى بالنسبة للحداثي الذي يريد أن ينشر الحداثة الغربية في الناس، بأي صورة من صورها، فيتوهم الناس أن الحداثة مثلا تساوي الإلحاد، لكن لأن الحداثي لا يجد مجالا آمنا للكلام و تبيين رأيه فإنه يضطرّ أن يسكت و يشاهد الناس يغلطون في فهم رأيه، و هو بطبيعة الحال لا يريد أن يكشف عن وجهه الحداثي في العلن خوفا على نفسه، و هكذا تتسلسل الحلقات الظلمانية بعد ذلك. و قل مثل ذلك في السلفي و غيرهم. الحاصل أن كل إنسان قد يملك فكرة أو تملكه فكرة يريد إظهارها سيواجه بالضرورة أناس قلوبهم غلف و نفوسهم مطرودة من ساحة فهم تلك الفكرة، فيجب على كل إنسان أن يسعى لكي لا يُقيّد أحد الكلام حتى يضمن لنفسه حرية التعبير عن فكرته بشتّى الصور المرضية لديه و التي ترضي ضميره و ربّه.

٤٢-{و لما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم و كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين}. تصوّر مدى الكفر الذي قد يبلغه الإنسان، و الإنسان المتدين خصوصاً. هذا إنسان عنده كتاب يؤمن أنه من عند الله، هذا من حيث النصّ، و هو أيضا قد فهم شيئا من هذا الكتاب و اعتبره فهما صحيحا لدرجة أنه راح يهدد و يستفتح على خصومه بمضمون فهمه، هذا من حيث فهم النصّ، لكن لما جاءه شئ يخالف ما يهواه و هو {أن ينزّل الله من فضله على من يشاء من عباده} أي أنه أراد أن ينزل مفهوم كتابه في صورة معيّنة لا الصورة التي أرادها الله تعالى، كفر و جحد و رفض و أبى. قابلية الإنسان للجحد بهذا المستوى، تجعل تسليم سلطة الأفكار و التعبير عنها ليد إنسان ما أمر في غاية الغباء و غاية الخطورة في آن واحد. الإنسان أظلم من أن يؤتمن على أمانة الكَلِمْ.

٤٣-{و إذا قيل لهم ءآمنوا بما أنزل الله، قالوا نؤمن بما أنزل علينا و يكفرون بما وراءه و هو الحقّ مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين. و لقد جاءكم موسى من قبل بالبيّنات ثمّ اتخذتم العجل من بعده و أنتم ظالمون}. في هذه الآية شاهد على المعنى المذكور في الفقرة السابقة. لكن ما نريده من هذه الآية هو قول الله {و يكفرون بما وراءه و هو الحقّ}. فهذا القول الإلهي فيه مبدأ عظيم و هو وجوب قبول الحقّ حتى لو ظهر ليس فقط عند أصحاب ملّة أخرى بل أمّة أخرى. أي لا يجوز لصاحب ملّة أو نهج حتى لو كان إلهيا و نبويا أن يقول: أنا أكتفي بالحقّ الذي أنزله الله على أمّتنا و نترك أهل الملل و المذاهب الأخرى و شأنها لا نصدقهم و لا نكذبهم و لا نتعامل معهم أصلاً. هذا الطريق مرفوض في الشرع الإلهي القرءآني. بل يجب أن نعرف ما عند الغير، و يجب أن نُصدّق بالحقّ الذي عندهم. و هذا هو التعارف على التحقيق المذكور في قوله تعالى "و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا" و ليس التعارف أن نعرف أنهم يأكلون على الأرض أو على الموائد، و لا أن نعرف أن لغتهم كذا و ليست كذا، التعارف على التحقيق هو معرفة الحقّ الذي عند جميع الشعوب و القبائل بحكم أنه "لكل أمّة رسول". الشهادة على الحقّ الموجود عند جميع الأمم هي طريقة أهل القرءان و وظيفة من وظائفهم. الآن، لتفعيل هذا الأمر الإلهي القرءآني يجب أن لا يوجد تقنين للبيان. أوّلا لأن العوام عادة ما يفترسون الذي يُقرر وجود حقّ وراء ما عندهم، و كذلك الطغاة الذين يريدون أن يستعملوا ورقة العنصرية من أجل تبريد قلوب الشعوب و القبائل المذلولة المقهورة التابعة لهم، فيذلّونهم في كل شئ لكنهم يضعون فيهم شئ من العزّة الكاذبة عن طريق زراعة وهم أنهم "خير من يقوم بالدين الحقّ" أو "أحسن أهل الأرض" أو "أطهر الأعراق" و قل ما شئت من هذا الهراء الشائع في البشرية. خلاصة العنصرية بأشكالها و ألوانها هي في قوله تعالى {و يكفرون بما وراءه و هو الحقّ}. ثانياً يجب أن يكون لغيرنا من الحقّ في تبيان ما عنده و تعريفنا به الشئ الكثير بل غير المحدود حتى يستطيع أن يبيّن كل ما عنده، ثم يجب أن يكون لنا من حقّ سؤاله و استجوابه بلطف ما يجعلنا نتأكد من أننا أحسنّا فهم مقاصده، و كذلك تعريف الناس بكل ذلك بعد ذلك، باختصار عملية التعارف تحتاج إلى حرية الكلام. و أخيراً كما ترى فإن الله قال لنبيّه {قل فلم تقتلون..} فكان للنبي الحقّ في أن يجيبهم و يردّ عليهم، فتصوّر لو كان أصحاب هذا القول من السلطة ما يمنع ظهور الردّ عليهم. أي لو كان من حقوق الإنسان الإلهية أو الطبيعية أن يضع القوانين لحماية نفسه و إيمانه و أصوله من تكلّم الخصوم ضدّها، لما أمر الله نبيّه ب {قل فلم تقتلون..و أنتم ظالمون} حتى رمامهم في أشخاصهم و في أبائهم و في عقولهم. القرءآن أفضل وثيقة في ممارسة حرية البيان.

٤٤-{ قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين}. كل ما ورد من طعن في الدين من قبل أناس هم من أهل الدين، من قبيل ما ورد عن الحلاج رضي الله عنه مثلا، إنما يرجع و يستمدّ من هذه الآية. "قل بئسما يأمركم به إيمانكم"، فهنا استعمل لفظة الإيمان و نسب لها السوء، لكن ما قصد الإيمان مطلقا بل "إيمانكم" أي إيمان بعض الناس. فكذلك لو ورد طعن في "دين المسلمين" من شخص هو من المسلمين بل من كبار المسلمين، فإنما يقصد مفهوم عامّة الناس في بلده عن الإسلام. اليوم لو قال شخص "بئسما يأمركم به إيمانكم" فقد يُتّهم في بعض البلاد بأنه ارتكب جريمة "ازدراء الأديان" (هذه الجريمة التافهة الباطلة-و أي ازدراء أكثر للأديان من أن تعتبر كل من لا يوافقك في التوحيد من المشركين المخلّدين في النار! لا يوجد صاحب مذهب لا يزدري بقية أصحاب المذاهب بدرجة أو بأخرى، هذه هي القاعدة العامّة). نرجع. الطعن في ما يأمر به إيمان الناس هو طريقة قرءآنية. "قل بئسما

يأمركم به إيمانكم". و صدّق ذلك النبي صلى الله عليه و سلم في سنّته حين قال "لا خير في دين لا ركوع فيه" أي دين لا صلاة فيه. و هكذا عندنا معايير نحكم بها على الأديان و درجاتها. بالتالي نريد في بلادنا كما في بلاد غيرنا أن توجد لنا أحقّية تعظيم ما نشاء من أديان و ازدراء ما نشاء من أديان، أو تعظيم الدين الواحد من وجه و ازدرائه من وجه آخر، تطبيقا لأمر الله و طريقة رسوله صلى الله عليه و سلم.

٤٥-{قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين...و الله عليم بالظالمين...و الله بصير بما يعملون}. مظهر آخر من مظاهر العنصرية و الحصرية الدينية الشخصية. من أقوى ما يمكن أن ينتشر في قوم مثل هذه العنصرية و الحصرية المذهبية، إذ يبدو أنه في الإنسان شئ جوهري يجعله ميّالا لمثل هذا الشعور بوجه أو بآخر. فلو تمثّل هذا الجوهر بمظهر باطل و كاذب، فعادة ما تكون العصبية للعنصرية و الحصرية أشدّ و أدهى و أَمَرّ. و مدى الاضطهاد الذي يمكن أن يناله من يعترض على تلك العصبية، كأن يريد تفنيدها و ردّها بالقول، هو أمر معلوم لكل مطّلع على شئ من التاريخ و الواقع. ردّ النبي {فتمنّوا الموت} إلى قوله {بما يعملون} إنما تيسّر لوجود قنوات اتصال مفتوحة بينه و بين الناس، أي بسبب وجود "حرية تعبير" إن شئت. فعلى مبدأ حرية التعبير قام بناء هذه الآية الكريمة من الطرفين، أي الذين قالوا بأن الدار الآخرة خالصة لهم، استطاعوا قول ذلك بسبب حرية التعبير و القدرة على قول ما تشاء مهما كان عنصريا و حصريا، تعلّق بالله أو بالآخرة أو بالدين أو بما شئت. و الذين قالوا بأن الذين قالوا بأن الدار الآخرة خالصة لهم هم على باطل و في ظلم، أيضا استطاعوا قول ذلك بسبب حرية التعبير و القدرة على الردّ على من تشاء بما تشاء من القول، سواء تعلّق القول بالشهادة أو بالغيب، و سواء ادّعيت أن سلطة قولك ترجع إلى الوحي أو الرأي. فالحصري و العالَمي يحتاجان إلى حرية التعبير.

٤٦-{و لقد أنزلنا إليك آيات بيّنات و ما يكفر بها إلا الفاسقون}. هذا تفسيق عامّ لكل رافض للآيات المحمدية. تصوّر لو أني وقفت في ميدان التحرير بمصر و الأمم مجتمعة هناك ثم قلت "كل من لا يغادر ميدان التحرير قبل أذان العصر فهو ابن زنا". هل يحقّ لي أن أشتكي حين لا تبقى في وجهي واضحة بسبب لكمات كل من نوى أن يبقى إلى بعد أذان العصر بحجّة أني لم أقذف شخصاً بعينه و لكنّي تكلّمت كلاما عامّا؟! بالطبع لا. الكلام العام من اسم، "عام"، أي يعمّ كل أفراده بحسب معياره. و المعيار هنا للدخول في أفراد تلك الكلمة العامّة هي أمر ظاهر و معلوم و هي "كل من لا يغادر ميدان التحرير قبل أذان العصر". الكلّية واضحة، و ميدان التحرير مكان معروف، و العصر زمان معروف، و المغادرة عمل يمكن تحديده و معرفة وقوعه من عدمه. كذلك القول في الآية، مع فارق طبعاً في المضمون و إنما نتكلّم من وجه تعميم الرمي. إذ تقول الآية "و ما يكفر بها إلا الفاسقون". و الكفر بهذه الآيات عمل معلوم و صاحبه معروف. فكأن النبي قال، بل هو قد قال: كل من يكفر بكلامي فهو فاسق. أيا كان معنى الفسق هنا، و في جميع الأحوال معناها غير حسن و لا مصداقها ممدوح. فالذين يزعمون أنه يجوز للإنسان أن يتكلّم بما شاء بشرط أن لا يسئ إلى غيره و لا يتّهم غيره بشئ في نفسه أو دينه أو عقله، أو غير ذلك من قيود مشهورة يزعم أصحابها أنها بدهية و مقبولة لذاتها، كيف يفعل هؤلاء بهذه الآيات و أخواتها، و ما أكثر أخواتها الشريفات و لله الحمد. يجوز أن ترمي من تشاء بما تشاء في عقله أو نفسه أو دينه أو مذهبه، و حجّتك "و ما يكفر بها إلا الفاسقون".

٤٧-{ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب و لا المشركين أن يُنزّل عليكم من خير من ربكم، و الله يختصّ برحمته من يشاء و الله ذو الفضل العظيم}. فائدة ١: سيوجد دائما من يرغب في حجب الخير الإلهي بشتّى صوره عن المسلمين و المؤمنين، فإن كان أبرز مظاهر الخير الإلهي هو القرءآن و حديث النبي الهادي صلى الله عليه و سلم فإن من أبرز طرق منع نزول هذا الخير سيكون تحجير نشر صورة و حقيقة هذا الكلام الإلهي، أي تصدير أهل التحريف و التشويه و منع أهل العقل و العلم من الإفاضة على الناس. و من أحسن الطرق لذلك تقنين البيان. فائدة٢: قوله تعالى "الله يختصّ برحمته من يشاء" عموما و في هذا السياق خصوصاً تُفيد أن العلم الإلهي النازل ليس بالضرورة أن ينزل على جميع الناس، بل ينزل على بعض الناس ثم هؤلاء إن شاء الله فشاؤوا يُلقون ما آتاهم الله للناس، و على ذلك سيكون عندهم ما ليس عند الناس، فإن كان ما عند الناس هو معيار الحقيقة ثم يحقّ للناس أن يمنعوا نشر أي كلام لكل من عنده ما ليس عندهم، فهذا يعني حجب رحمة الله عنهم و عن غيرهم. فها نحن اليوم و أثناء كتابة هذه السطور، قد أنعم الله علينا بأكثر من أربعين كتاب، لكننا لا نستطيع أن ننشرها بسبب تقيّدنا مع عوائلنا و تقييد أهل هذه البلاد لنا، فلا نستطيع أن نتواصل علنا مع دور النشر و لا نستطيع أن ننشر ذلك في الشبكات العالمية نشرا مقبولا لنا، و لا نستطيع أن نترك البلاد في هذه اللحظة بالهجرة لظروفنا الخاصّة، فلا يكفي أن أهل هذه البلاد قد حرموا أنفسهم من من هذا الخير حسب إيماننا، بل حرموا غيرهم ممن قد ينتفع به أو حتى ممن قد يردّ عليه فينفعنا و ينفع من يقرأ كلامنا و الردّ عليه، و هذا من أبرز أمثلة "لا رحموا أنفسهم و لا تركوا رحمة الله تنزل على غيرهم". و كما له من نظير، أي كم يوجد من أناس في شرق البلاد و غربها ممن يحجب ما أنزله الله عليه من خير و حكمة و اختصّه به بسبب وجود تقنين للبيان. فضل الله العظيم يحتاج إلى حرية عظيمة ليظهر للناس. فالشمس مشرقة فيّاضة بالضياء، لكن إغلاق النوافذ و إسكان الناس في القبور يعني حرمان النفس من فضل الشمس العظيم، فتأمل، التقنين هو الإغلاق و حالة الناس فيه هي القبور.

٤٨-{و قالوا لن يدخل الجنّة إلا من كان هودا أو نصارى قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. بلى من أسلم وجهه لله و هو محسن فله أجره عند ربّه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون}. لن نعلّق على جانب الحصرية الذي سبق مثله، لكن نشير إلى أن طلب البرهان و الدخول في المجادلة من الطرفين يقتضي وجود مجالا مفتوحا للجدال و تقديم كل فريق لحجّته بدون أي قيد أو شرط. و أحسب أننا لسنا بحاجة إلى التنبيه على وجوب رفع القوانين عن التبيين لتحقيق ذلك. في هذه الايات و أمثالها قد يقول البعض: لكن هذا لن يحدث في المسلمين مثله إنما هو حكاية عن أمم ماضية. و نقول: فضلا عن كون هذا الاعتراض من إنسان لاشكّ أنه لم يفقه القرءان و أمثال القرءان، إلا أنه مردود بحد ذاته من وجهين؛ الوجه الأول حديث "لتتبعن سنن من كان قبلكم" و يشهد لهذا الاتباع النظر في مضمون أقوال "الأمم الماضية" ثم النظر في أقوال بعض الإسلاميين و ستجد فيهم مثلها بدرجة أو بأخرى، حتى عقيدة التجسيم و "أرنا الله جهرة" موجودة كما تعلمون، بل موجودة عند قوم على استعداد أن يقتلوك ليثبتوا لأنفسهم و لك أنهم على عقيدة "السلف الصالح" التي هي التجسيم و التشبيه المادّي. كذلك قول "ليست" الفرقة الفلانية "على شئ". كم هو شائع في الناس إلى يومنا، بل يكاد يكون هو القاعدة. الوجه الآخر هو قوله تعالى {و قالت النصارى ليست اليهود على شئ و هم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمن مثل قولهم}. فقوله تعالى {كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم} ثم قوله في آية بعدها {كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم} هو نصّ في استمرارية قول مثل تلك الأقوال، تشابه القلوب

يؤدي إلى تشابه الأقوال، و اللسان يستقي من إبريق الجَنان. فإذن، سيحتاج الناس دوما إلى ترك المجال مفتوحا لحدوث المناظرات و المحاجحات بين الملل و المذاهب و الفرق و الطوائف، حتى لا يحتكر أحد الحقيقة بالباطل، و تشيع البيّنات ثم الله يوفّق من يشاء لما يشاء.

٤٩-{و من أظلم ممّن منع مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه و سعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي و لهم في الآخرة عذاب عظيم}. ذكر اسم الله هو قول من الأقوال. فمنع ذكر اسم الله في موضع هو مثال على تقنين البيان، بأن يقال: لا يجوز قول كذا في موضع كذا، أو في زمان كذا، و من فعل ذلك فعليه من العقوبة كذا و كذا. و منع ذكر اسم الله قد يكون منعا إلحاديا و منعا إيمانيا. و الفرق هو التالي: الملحد يريد أن يمنع اسم الله بكل صوره و أشكاله، فهو يريد أن يمنع أهل الدين من حيث هم أهل دين إلهي من إظهار أبرز شعائر دينهم و التي هي ذكر اسم ربّهم بوجه أو بآخر. المؤمن مجازا هو الذي يريد أن يمنع ذكر اسم الله الذي لا يؤمن به، كأن يكون من أهل ملّة فيرفض أهل ملّة أخرى من ذكر اسم الله على طريقتها و بحسب منهاجها و نسكها، أو كأن يكون سلفيا فيمنع الصوفية من إقامة حلقات الذكر في المساجد على طريقتهم الخاصّة أو بأي طريقة كانت لأنهم عنده ليسوا على شئ و عقيدتهم في الله تعالى فاسدة. كل ذلك داخل تحت "منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه". و على الوجهين، هو منع لقول و حجر لتعبير، و من هذا المبدأ الخبيث تستمدّ شجرة المنع الخبيثة حياتها.

٥٠-{و قالوا اتخذ الله ولدا. سبحانه بل له ما في السموات و الأرض كل له قانتون، و إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون}. مثال آخر على ممارسة حرية القول، حتى في الله تعالى. فاعترف الله بحقّ من قال "اتخذ الله ولدا" أن يقول ذلك، فذكره في كتابه و خلّده بكلامه. ثم ردّ عليه بما ردّ. فمن حقّ الكافر أن يقول كفره، و واجب العالِم المؤمن أن يحفظ مقالته و يدرسها و يردّ عليها. العالِم القرءاني أحفظ لمقالات أهل الكفر و الفكر من مقالات أهل الكفر أنفسهم. هكذا علّمنا الله بسنّته.

٥١-{و لن ترضى عنك اليهود و لا النصارى حتى تتبع ملتهم, قل إن هدى الله هو الهدى. و لئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي و لا نصير}. الأمر الأول هو وجوب الرد على أهل الملل الأخرى. فالنبي مأمور بالرد "قل إن هدى الله هو الهدى". و لم يكتف بنهيه عن اتباع أهواءهم. بل أمره بالرد عليهم. بالتالي الرد على الملل و المذاهب و الفرق و الطرق و كل شيء واجب. و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, و أمر الله تيسير, بالتالي يجب أن نيسر من حيث التقنين القدرة على الرد على الآخرين, أي يجب رفع التقنين عن البيان. الأمر الثاني هو "لئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم" فيجب أن نستطيع أن نرفض أهواء الآخرين و مقالاتهم, و هذا الرفض يستحيل أن يكون إلا بعد رفع تقنين البيان, لأن التقنين غايته الأساسية هو فرض أهواء و مقالات واضع التقنين على غيره, فكل من يعيش في بلد فيها تقنين بيان هو معرض للعنة "ما لك من الله من ولي و لا نصير" و العياذ بالله. التغيير بالقلب لا يكون إلا بعد التفكير ولا يقدر كل شخص غلى التفكير و رد مقالات المذاهب المختلفة, فيجب أن يترك المجال للعلماء و أهل الفكر أن يردوا و يعلنوا ذلك كما قال تعالى "أنفقوا مما رزقكم الله". و كذلك التغيير بالقول. فحتى لو سلمنا بأنه على الشخص أن يقبل بفعله أو لا أقل لا يعارض بفعله ما تقرره السلطة القائمة و المفترض أنها قائمة بناء على رضا أكثر الناس لا بقهرهم, فعليه رفع التقنين

يعني تحقيق اثنين من أصل ثلاثة طرق لرفض الباطل و مجاهدته, سواء للخاصة أو للعامة, أي التغيير بالقلب و باللسان و بالأفعال. الأمر الثالث قد كشف الله عن قلوب و أسلوب بعض الناس بل أكثرهم في التعامل مع مذاهبهم, و هو أسلوب "لن ترضى عنك...حتى تتبع ملتهم". فأكثر الناس يريدون فرض مللهم و مذاهبهم و طرقهم على الآخرين, و لو استطاعوا أن يفعلوا ذلك-كما فعل أعداء الأنبياء معهم- لفعلوا و نفذوا قهرهم بأيديهم و أسلحتهم. فهذه النزعة الطغيانية موجودة و شائعة, و تجب محاربتها من قبل الأحرار و الأخيار بكل قوّة, و أوّل ذلك رفع التقنين عن البيان مطلقاً حتى لا يستطيع صاحب ملة أو مذهب أو يفرض منه على قلوب و أقوال غيره, و هذا أوّل الإصلاح بل ثلثي الإصلاح. الإصلاح ثلاثة أثلاث, بالقلب و باللسان و بالأفعال. بهذا التسلسل. و اللسان هو الواسطة الرابطة بين القلب و الأفعال, فإن تحرر اللسان صلح الإنسان أو كان بغيه على نفسه حينئذ.

٥٢-{يا بني اسرئيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم و أني فضلتكم على العالمين}. هذه تحتاج إلى حرية بيان واسعة. لأن ادعاء أن الله أنعم عليك و أنك مفضل عنده هي دعوى عريضة بحد ذاتها فضلا عن ما يلزم عنها و ما تدعي من حقوق و شرف في قبال الآخرين ممن لم تقع عليهم هذه النعمة و ذلك التفضيل. فالاتهام بالعنصرية الروحية كالاتهام بالعنصرية العرقية, سيقع عليك في هذه الحالة, و لولا عدم تقنين البيان و جواز النطق بالعنصريات و ما يفرق بين الناس في المقامات و الطبقات, لما استطعنا أن نقرأ هذه الآية و أخواتها من قبيل "كنتم خير أمة أخرجت للناس" و هي دعوى عريضة جداً تشمل الزمان و المكان و شتى شعوب و قبائل بني الإنسان, فتأمل. ما يلزم لتنفيذ الجائز و الواجب هو أيضا جائز و واجب, و تلاوة مثل هذه الآيات و الإيمان بها جائز و واجب بالتالي جواز و وجوب رفع التقنين عن البيان مثلها.

٥٣-{ و إذ ابتلى إبرهم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما..طهرا بيتي..}. هذه الآيات تحتاج إلى رفع التقنين عن البيان و عن التجمع السلمي. أما الأول فلأن ادعاء الإمامة و دعوة الناس إليها أمر خطير كما لا يخفى في أعين الكثير من المقننين. أما الآخر فلأن تجمع الناس في بيت الإمام للقيام بأعمال شعائرية و علمية معينة يفرض حقه في القيام بذلك بغير معارض من سلطة. و هذا الأمر ينطبق على أي إمام و كل بيت, لا فقط إمامة رجل في الصحراء و بيته. نحن ننظر في المبادئ. فلو أُعطي شخص الإمامة الإلهية في يومنا هذا, سواء كانت إمامة كسبية كالتي تحصل لمن يتعلم العلوم الشرعية مثلا, أو إمامة وهبية اجتبائية كالولاية الخاصة و وظائفها الخاصة, كلاهما يحتاج أن يعلن عن إمامته بوجه أو بآخر, و كذلك سيدعو الناس إلى أن يأتموا به و إلا فما فائدة الإمام لولا إمامته الظاهرة أو الباطنة. و عليه, دعوى الإمامة و دعوة الناس للتجمع في بيت الإمام للشعائر و التعليم أمر جائز بالمطلق. ثم يتميز الصادق من الكاذب بوسائل أخرى لا تخصنا في هذه المرحلة و ليس من شأن القلة الواضعة للقانون النظر في ذلك أصلاً.

٥٤-{ قولوا ءامنا بالله و ما أنزل إلينا و ما أنزل إلى إبرهم...و ما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم و نحن له مسلمون}. أي يجب أن نقرّ بكل إنزال صحيح من لدن الله تعالى أيا كان المنزل عليه و أيا كانت دعاوى أمّته أو من يزعمون أنهم يتبعون ملّته. و هذه تحتاج إلى رفع التقنين عن البيان. ألست ترى أن في بلاد السلفية مثلا الغالب أن يكره الشخص فيهم الإقرار بفضائل علي بن أبي طالب

عليه السلام بحكم أن هذا الإقرار قد يكون تقوية للشيعة، فتجده إما يجحد تلك الفضائل أو يكتمها أو لا أقلّ يخشى من إظهارها لأسباب كثيرة و منها أن لا يحسب الناس أنه قد تشيّع أو ما أشبه. فالإقرار بصحة و حسن ما عند الآخرين شهادة لله تعالى يقتضي من باب التيسير و الإحسان أن يُرفع التقنين و التحجير على الكلام، بل يُعطى أصحاب الكلام حماية خاصّة في حال تعرّض لهم أحد بتهديد أو أذى.

٥٥-{فإن ءامنوا بمثل ما ءآمنتم به فقد اهتدوا و إن تولّوا فإنما هم في شقاق}. و هذه ادعاء امتلاك الحقيقة بصراحة، من آمن مثلنا اهتدى و إلا تردّى. فهي دعوى تفوّق ديني و فكري بالتالي أخروي و بالتبع دنيوي. فانظر مدى الحرية الذي يحتاجه من يريد أن يدّعى مثل ذلك. (استطراد: و في الآية ردّ على الذين يزعمون أن قوله "إنا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين" هي نوع من النسبية الدينية و كأن النبي لم يكن يعرف أنه على الحق المبين و الصراط المستقيم و الهدى العظيم. كل أحد يدّعي امتلاك الحقيقة و الأسلم، حتى الذين لا يدّعون ذلك فهؤلاء يدّعون أن عدم ادّعاء ذلك هو الحقيقة و الأسلم فتأمل.).

٥٦-{نحن له عابدون..نحن له مخلصون}. دعاوى عريضة فتأمل.

٥٧-{و من أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله}. كل من يعيش في بلاد تقنن البيان هو بالضرورة ممن سيكتم شهادة عنده من الله، و العياذ بالله. شعر أم لم يشعر. بل سيميل لاشعوريا إلى الكتم و لعله يحرّف الأفكار و المشاهدات بغير قصد منه لأنه لا يريد أن يقرّ بما لا يستطيع أن يعلنه من إيمان و رأي. هذه من أهم الآيات في هذا الباب كلّه. عدم كتم الشهادة من الله يوجب رفع كل الأسباب التي تبعث على الكتم. لا أحد يكتم شهادة لأنه يلتذ بكتم الشهادة عادة. معظم الذين يكتمونها يكتمونها رغبة أو رهبة، و من أهم ذلك رهبة نار السلطة. "و من أظلم" بسبب هذه الكلمة، يستحيل أن تجد بلاد فيها تقنين للبيان إلا و تشعر بوجود ظلمة و ظلام يحيط بها و يُلوّن وجوه أهلها. و كذلك لأن الله قال {و لئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين} و يستحيل إلا أن تتبع أهواء غيرك حين لا تستطيع أن تسمع لكل الأراء و الردود على كل قول في بلادك، أو لا تستطيع أن تعلن رفضك لها و تبيان ما عندك مما يناقضها بسبب التقنين، فهو ظلم في ظلم.

٥٨{سيقول السفهاء من الناس : ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها. قل: لله المشرق و المغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم}. هذه الآية من الأصول العظيمة في الباب. لأنها سمحت بسماع أقوال السفهاء و اعتراضاتهم بعد تسميتهم سفهاء، فإن كان السفيه يستحقّ في القرءان أن يُسمع قوله بل و يُجاب عنه، فالفقيه من باب أولى يستحقّ ذلك. سيقول السفهاء، قل. هذه معادلة قرءانية شريفة. و هذا بالطبع يناقض أهم ما يسعى له أهل التقنين، و أحسن هؤلاء، بتقنينهم، و ذلك أنهم يقولون: نريد أن نمنع السفهاء من الكلام و النطق بالسفاهات. و الجواب: الله لم يمنع السفهاء من النطق بسفاهاتهم حتى في أمور الشريعة، بل أقرّها و أنتم تقرأونها و تغنّوها و تحفّظوها أولادكم و تدرسونها و استفدتم الجواب العظيم الذي لحقها بعد سؤالهم إياها. فلهؤلاء السفهاء فضل غير مباشر عليكم. كما أن الأعرابي الذي كان يدخل على النبي و يسأله كان له فضل على الصحابة في العلم لأنهم كانوا

يستفيدون من جواب النبي لسؤال الأعرابي الجرئ، كذلك لهؤلاء السفهاء فضل في تبيين جواب مسألة "ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليه". فإن كانت هذه فوائد السفهاء لو تُركوا ليتكلّموا كما يشاؤون و يعترضوا كما يريدون، فما ظنّك بفوائد غيرهم. من باب التبسيط يمكن أن نقول: تقنين البيان إما أن يهدف إلى ردع الفقهاء أو ردع السفهاء. فإن أراد ردع الفقهاء فهو جرم عظيم. و إن أراد ردع السفهاء فهو مناقض للقرءآن الحكيم. فكل أصحاب تقنين البيان إما من المجرمين و إما من الكافرين. بلا استثناء فرد واحد منهم. لعنهم الله و لعن كل من لا يلعنهم لرضاه بطريقتهم.

٥٩-{و يقتلون النبيين بغير حق و يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم}. القتل الظالم هنا وقع على أناس "يأمرون" و الأمر قول من الأقوال. فحكموا عليهم بالقتل بسبب قول. و ذلك من فروع مبدأ تقنين البيان. بالتالي, مبدأ تقنين البيان هو الذي على أساسه يُقتَل النبيين و الذين يأمرون بالقسط من الناس, فنبشّر أنصاره بعذاب أليم. هذا أوّلا. ثانياً لاحظ أن الصنف الأوّل من المقتولين هم "النبيين" و الصنف الآخر هم "الذين يأمرون بالقسط", لأن النبوة من الإنباء أي الإخبار عن الوجود, بينما الأمر بالقسط هو من الأمر أي توجيه الإرادة لإحداث شيء, فالنبوة من مقولة العلم, و الأمر من مقولة الحكم, و لا ثالث لهما إذ إنما القول علم و حكم, إنباء و أمر. فالقتل وقع على المنبئ و الآمر, أي على الذين يقولون و يتكلمون بغير ما يريد القاتلون الظالمون. فلو لم يكن ثمة تقنين للبيان, لما قُتِل نبي و لا آمر بالقسط. و حيث أن المنتصر لمبدأ منتصر لفروعه الضرورية حتى لو لم ينتصر لكل فرع منها تصريحاً, و من انتصر لفكرة أو حدث فكأنه قد فعل ذلك الحدث, فإذن كل من انتصر لمبدأ تقنين الأقوال المُنبئة و الآمرة فكأنه قتل كل نبي و كل آمر بالقسط بغير حق. فليبشر بعذاب أليم.

٦٠-(قل للذين كفروا ستُغلَبون و تُحشرون إلى جهنم و بئس المهاد}. في هذه الآية أربع أشياء تحتاج إلى بلاد ليس فيها تقنين للبيان:

الأول (قل) و هي ادعاء الرسالة و النيابة الإلهية, و هذ دعوى عريضة يستغرب ظهورها حتى الذين يزعمون أنهم يؤمنون بالرسل و الأنبياء فإذا سمعوا مثل هذه الدعوى بل أقل منها من إنسان معاصر لهم اتهموه بأبشع التهم في عقله و مزاجه, لكنهم يزعمون أنهم يصدقون بأنبياء مضوا و انقرضوا لأن الإيمان بالأموات أسهل من الإيمان بالأحياء إذ هي قول بالأفواه لا تترتب عليه مسؤولية, لكن من ردة فعلهم تجاه من يدعي شيء من النيابة الإلهية في زمانهم نستطيع أن نستشف ماهية ردة فعلهم تجاه الرسل الذين كانوا في غابر الزمان. الحاصل أن مثل هذه الدعوى تحتاج إلى عدم تقنين سواء في بلاد "متدينة" أو بلاد "علمانية". أما المتدينة فإن الغالب أن القوم يحتكرون حق هذه الدعوى لمن يزعمون أنهم يؤمنون بهم, و يغلقون الباب من بعدهم و يدعون انقطاع خبر السماء بعد أولياءهم, و يعاقبون من يدعي مثل ذلك في نفسه أو ماله أو كلاهما. أما العلمانية فقد تعاقب من يدعي مثل ذلك لأنها لا تريد وجود مثل هذه الدعاوى في بلادها أصلاً, أو قد تعاقبه من باب أنه "مريض نفساني" و تجبره على الدخول إلى سجن المجانين أو "المصحة النفسانية" حسب التعبير الملطّف, لكنه سجن ولاشك و يجبرون الشخص على تناول أدواء يسمونها أدوية و مخدرات ينبغي القبض عليهم لحيازتها, و يفعلون به الأفاعيل المعروفة, كل ذلك لأنه ادعى رؤية شيء أو سماع صوت من الغيب, و لا يخفى أن كل الأنبياء و الأولياء لو كانوا في مثل هذه البلاد لأودعهم القوم في تلك السجون لنفس الأسباب. و شخصياً أعرف رجلا قُبض عليه في نيويورك و أودع في هذا السجن النفساني بسبب أقوال قالها للذي يزعم أنه طبيب

نفساني, لمجرد أقوال, استشفّ الطبيب المزعوم منها أنه في حالة خطرة توجب إيداعه في ذلك السجن, مع أن الكلام الذي قاله للطبيب أخفّ بألف مرّة مما نجده في القرءان و الحديث و كلام العلماء و الصوفية.
الثاني (للذين كفروا) و هذه رمي الآخر بالكفر, و التكفير قد يصير جريمة في بعض البلاد حتى "المتدينة" منها, كما بدأ يصير في كثير من بلاد المسلمين في هذه الأيام. و لا يقال أن هذا تكفير لغير لمُعيَّن, لأن الكلام الآتي سيكون لكفار, و النبي لم يكن يتكلّم في الهواء بل كان يُكلّم الناس. كما حين قال لأشخاص بأعيانهم في الحرم المكي "قد جئتكم بالذبح", و الذي هو بدوره عبارة تحتاج إلى عدم تقنين بيان لأنه في كثير من البلاد إن لم يكن كلّها في هذا الزمان القانوني هذه العبارة بل أخفّ منها تُعتَبر تهديداً و له عقوبة مادية حتى لو لم يُنفذه. كذلك حين قال النبي "أبو جهل فرعون هذه الأمة" أو حين لعن النبي رجال بأسمائهم في الحرم بعد أن وضعوا على ظهره الأوساخ و تضاحكوا, و كذلك حين لعن أبوبكر و بلال أشخاص بأعيانهم كما في صحيح البخاري كتاب فضائل المدينة. و كل ذلك له شاهد في القرءان من قول موسى لفرعون و من قول إبراهيم لقومه "إنا كفرنا بكم" و غيرهما كقول الرسول "بل أنتم قوم طاغون" و آخر "بل أنتم قوم مسرفون". رمي الآخر بالكفر و الطغيان و الفساد و الإسراف, هذه كلّها من أقوال الأنبياء, سواء كانت لأشخاص بأعيانهم أو لأقوام بمجموعهم, و الثانية أكبر من الأولى كما لا يخفى لأنها تعمّ و إن كان تعميماً أغلبياً و ليس محيطاً.
الثالث (ستُغلَبون) في هذه تهديد في الدنيا بالغلبة أو في الآخرة أو كلاهما و هو الصحيح. و لاحظ قوّة الكلمة و فصلها بين القائل و عدوّه. في هذا الزمان الفاسد الطاغي, مثل هذه الكلمة قد تُدخل صاحبها تحت جريمة "تأجيج نار الطائفية" أو "محاولة إشعال حرب أهلية" أو ما شابه من هراء الطغاة. و كأن هؤلاء الطغاة لم يؤججوا الطائفية و يشعلوا حرباً أهلية بدون أدنى مبالاة حين كانوا يطلبون السلطة.
الرابع (و تُحشرون إلى جهنّم و بئس المهاد) و في هذه ما فيها من العنف اللفظي و الفكري و الطائفية و التكفير و السبّ.
عدم حرية الكلام بالنسبة للقرءان مثل عدم وجود هواء بالنسبة للإنسان: موت.

٦١-{إن الدين عند الله الإسلام, و ما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم}. فحتى العلماء بالكتاب قد يبغي بعضهم على بعض, و من أهم مظاهر هذا البغي استعداء السلطان على بعضهم البعض, فكل واحد يحاول أن يقمع الآخرين و يبرز مذهبه, أي بأن يمنعه من الكلام و المعارضة و النقد. فعلاج هذا البغي يبدأ بفتح أبواب الكلام و المعارضة و النقد على مصراعيها, و لا تتدخّل السلطة في ذلك أدنى تدخّل.

٦٢-{و غرّهم في دينهم ما كانوا يفترون}. فإن استطاع أحد هؤلاء المفترين أن يحصل على دعم السلطة القائمة لمنع خصومه من معارضته, سيصير مضمون الافتراء هو دين الأنبياء. لا ضمانة لرد الافتراءات إلا بالتحرير المطلق للكلمات.

٦٣-قال المسيح {و لأحلّ لكم بعض الذي حُرّم عليكم}. هذه الكلمة كافية في الكثير بل معظم بلاد الإسلاميين لتُحلّ دم صاحبها. لو كان المسيح في بلادنا, لعلّقوه على الصليب حقّاً.

٦٤-{الذين ءاتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم و إن فريقاً منهم ليكتمون الحقّ و هم يعلمون. الحق من ربّك فلا تكونن من الممترين}. قضية كتمان من يعلم الحق سبق أن ذكرناها، و إذا تولّى هذا الفريق سلطة يستطيع بها أن يقمع و يُسكت من ينطق بالحق، ضلّت الأمّة و هلكت، و احترازاً من هذا الأمر ينبغي أن لا تُجعَل سلطة تقييد الكلام لأحد على الإطلاق لا عالِم بالكتاب الإلهي فضلاً عن غيره. القضية الأخرى هي أن {الحقّ من ربّك}، و هذا مبدأ مهم في الباب، لأن الذي يُقيّد الكلام يريد أن يقول أن الحقّ من عنده هو، و لأنه يعرف الحقّ معرفة لا يجوز لأحد أن يشك فيها فضلاً عن أن يشكك فيها فهو يرى أن له الحقّ في تقييد الآخرين، هذا في أحسن الأحوال. فنسأل: من أين علمت الحق؟ إن قال علمته بالكشف، فغيرك عنده كشف. و إن قال علمته بالاجتهاد، فغيرك عنده اجتهاد. و إن قال علمته بالأخذ عن السلف، فغيرك أخذ عن السلف. و إن قال شعرت و مالت نفسي و انشرح صدري، فغيرك أيضاً يشعر و تميل نفسه و ينشرح صدره. و إن قال أنا الحقّ من حيث شخصي، فقد كفر لأن الله "هو الحقّ" و "الحقّ من ربك" و ليس للكافر سلطة على المؤمنين و لا ينبغي أن يولّوه مثل هذه السلطة في قضايا البيان و العرفان. كون "الحق من ربّك" و أن الحكم النهائي لحقّانية الأقوال سيكون يوم الفصل و الحساب، يعني بالضرورة أنه لا يحقّ لأحد أن يفصل فصلاً نهائياً في الدنيا في مثل ذلك و إن كان له يقين فهو له في نفسه و ليس له أن يفرضه على غيره.

٦٥-{كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم...و يعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون}. فإن كنتم سترفضون كل ما لا تعلمون، و ستضعون القوانين و العادات التي تنبذ من يقول ما لا تعلمون، فأنتم من الكافرين بالرسول من حيث المبدأ، حتى لو كنتم تقبلون الرسول و تؤمنون به حسب الصورة. مبادئكم و أصولكم تكفر بالرسول. و هذه نقطة مهمة، لأن الأصول الفكرية قد تنتج آثاراً لازمة، فتكون هذه الآثار على رأس و دمها على يد واضعها و قابلها. الرسول يأتي بعلم لا يعلمه الناس، فإن كان الناس يضعون القيود على من يقول ما لا يعلمون و ما لم يسمعوا به من قبل أو يخالف ما يعلمونه، و كل هذه الاحتمالات ذكرها القرءآن عن الأقوام الكافرة، فإن مثل هذا الأصل بالضرورة يكون مُعارضاً للرسول و الرسالة. يجب أن نترك نوافذ مفتوحة دائماً لنقض و نقد ما عندنا، لأن الرسول و ورثة الرسول دائماً يأتون بعلم لا نعلمه {و يُعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون}. مما يعني وجوب رفع العقوبات على الكَلِمْ، حتى ينتشر فينا مثل ذلك العلم.

٦٦-{إنّ الصفا و المروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جُناح عليه أن يطوّف بهما}. وجود {إنّ} التأكيدية هنا تشير إلى وجود مَن يعارض هذه المقالة، فإذا رجعنا إلى الرواية وجدنا مصداق ذلك و هو أن الصفا و المروة كان عليهما شئ من الأصنام فتحرّج المسلمون من الطواف بهما. ما علاقة ذلك بكلامنا؟ الجواب: أحياناً يأتي النبي و العالِم و الوارث بالأمر بأشياء يتحرّج منها الناس، و أحياناً يأمر بأشياء ظاهرها أنها وثنية و شرك لكن حقيقتها غير ذلك، و أحياناً ينهى عن أشياء الشائع أنها مباحة لكنها ممنوعة و مضرّة، و لكل ذلك أمثلة و نقتصر على الآية صدر الفقرة، فإن كانت القوانين موضوعة ضدّ ما يتحرّج منه الناس أو يعتقدون بطلانه أو بخلاف ما هم عليه في أمور الشعائر فضلاً عن غيرها، فهذا يعني الكفر بالحقّ و الأحكام الصحيحة و النافعة. و الآية صدر الفقرة تتعلّق بتصحيح مفهوم و بالأمر بسلوك، بدايتها {إن الصفا و المروة من شعائر الله} هذه علم و تصحيح مفهوم، ثم رتّب عليها و فرّع عليها فقال {فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جُناح عليه أن يطوّف بهما} و هذا أمر بسلوك و شئ من

العمليات. بالتالي يجب أن يُترك المجال مفتوحا لتصحيح المفاهيم حتى في باب العبادات و الشعائر، و كذلك يجب أن يُسمح للناس بأن يأمروا غيرهم بنصف معيّن من العبادات أو طريقة معينة فيها، ثم كل امرئ بما كسب رهين. يجب أن نؤسس للأصول التي تأذن بوجود القرءآن، لا فقط أن نزعم أننا نقبل القرءان كما هو.

٦٧-{ إن الذين كفروا و ماتوا و هم كفّار أولئك عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين. خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب و لا هم يُنظَرون}.
هذه أهم آيات في هذا الكتاب كلّه. و هي أخطر آيات، و أعظمها و من لا يندفع لرفع التقنين عن البيان بهذه الآيات فهو من الصمّ البكم العمي الذين لا يعقلون و هو داخل في الكفار الملعونين باللعنة الشاملة.
الكتم مُحرَّم.
و لا يكفي وضع كتاب الله في يد الناس حتى لا يكون الإنسان من الكاتمين. لأن الله قال {من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب}. تأمل في العبارة. إن كان الله قد بيّن الأمر في الكتاب، فكيف يمكن كتمان ذلك؟
الجواب: ليس كل الناس يستطيع أن يفهم ما بيّنه الله في الكتاب. بعض الناس أعطاهم الله القدرة على فهم بيّنات و هدى الكتاب، و على هؤلاء الناس أن يبيّنوا ذلك للآخرين بلسانهم و بطرقهم و لهجتهم و أسلوب يناسبهم. الله كلّم العلماء، و العلماء يكلّمون بقية الناس. كل ما بيّنه الله في كتابه، يجب على العلماء أن يبيّنوه للناس، و إلا وقعوا في الكتم بالتالي اللعن.
المخرج للعلماء؟ ثلاثة أمور: التوبة و الإصلاح و التبيين. التوبة أن يندموا على ما كتموا و يعاهدوا الله على عدم العودة لذلك. الإصلاح من أهم قواعده تأسيس كل ما من شأنه أن يعكس الظروف و الأسباب التي تؤدي إلى الكتم، فلماذا يكتم من يكتم؟ قوموا بتعداد الأسباب، ثم اعملوا على الأخذ بضدّها. التبيين هو التبيين.
فإذا نظرنا في أسباب الكتم، و هي أهم ما يجب أن يدرسه الإنسان حين يصل إلى هذه الآيات الخطيرة، سنجد أن أهمها بإجماع الأمم هو الخوف من العقوبة الدنيوية على التبيين. سواء كانت عقوبة حكومية أو اجتماعية. لا تضع القوانين التي تعاقب من يُبيّن، ثم تلعن مَن يكتم، هذا عبث، و يبدو أن الكثير من الناس يعتقدون أن الله تعالى يأمر بهذا العبث.
من الآيات نستفيد أن كل مَن يكتم، بالتضمن بل بالأولوية كل مَن يضع أسباب الكتم، فهو كافر ملعون من الله و الملائكة و الناس أجمعين. و لا أتردد لذلك بالحكم بكفر كل من يقول بتقنين البيان بالأخصّ لو كان في قضايا العلم و الكتاب و الدين "البيّنات و الهدى" العلمي و العملي. و أرى إعمالاً لقوله تعالى "يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون" و "أولئك عليهم لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين" أنه يجب أن يُلعَن و يُعلن لعن كل بلد أو شخص يأمر بتقنين البيان بالأخصّ في تلك الأمور. اللعن الصريح بالاسم و التعيين مع التذكير طبعاً بسبب اللعن حتى لا يظنّ السامع أن اللعن لشخصه لا لعمله و قوله الآمر بالكفر الذي هو الكتم و الأخذ بأسبابه.
لاحظ من أهمّية هذه القضية أن الله تعالى تكلّم بنفسه بالضمير الذاتي-و هذه من النوادر في القرءآن- فقال {إلا الذين تابوا و أصلحوا و بيّنوا فأولئك أتوب عليهم و أنا التوّاب الرحيم}. فقوله {فأولئك أتوب عليهم و أنا التوّاب الرحيم} ليست مثل: أولئك يتوب الله عليهم و هو التواب الرحيم. بل الله يتكلّم هنا بنفسه و بالضمير المباشر و ظهر بذاته العليّة، فظهر من أجل تعزيز إظهار العلم و رفع الكتم. و إن الله

إذا نهى عن شئ نهى عن أسبابه المباشرة، فالنهي عن الكتم نهي عن كل ما يؤدي إليه مباشرة و بملازمة ضرورية و قويّة أي تقنين البيان. مقنن البيان محارب للرحمن.

قد تقول؛ لماذا لا يقول كلمة الحق حتى لو كان سيُقتَل فإن ذلك قتل في سبيل الله.

نقول؛ قد يجوز ذلك في بعض الأحيان، لكن هذه ليست قاعدة مطلقة و لا حتى قاعدة راجحة. و لو كانت مطلقة لما قال تعالى "إلا مَن أُكرِه و قلبه مطمئن بالإيمان" فإن كان قبول التعذيب و القتل واجب دائماً لما أباح الله التقية في بعض المواضع. و زيادة على ذلك، لما كان الله شرع الهجرة أصلاً. و لاحظ في الهجرة أيضاً نجد الله تعالى في نصّ قرءاني نادر يتكلّم بلسانه مباشرة فيقول "يا عبادي الذين ءامنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدونِ". الهجرة سببها ترك المكان الذي لا نستطيع أن نعبد الله فيه، و نضطرّ فيه أن نطيع أوامر غيره المعاكسة لأمره، و كما قال "لئن أطعتموهم إنكم لمشركون"، و ذلك يشمل كل أمر من أوامر الله تعالى بلا استثناء، و ليس فقط في العبادة بالمعنى الشائع الذي يقصرها على شئ من الشعائر. فإن أمر الله بأمر، ثم كنّا في مكان يمنع تنفيذ هذا الأمر، وَ بالإضافة إلى ذلك-و هذا شرط مهم- يمنع حتى من التكلّم ضدّ الأمر المعاكس و الاعتراض القولي على الأمر و محاولة إصلاحه و رفع المنع بالطرق الكلامية و السلمية، فحينها تجب الهجرة. و لم نأت بذلك الشرط من الهوى، بل هو قول الله، فإنه قال "و ما كان ربّك مهلك القرى بظلم و أهلها مُصلحون"، فطالما أنه يوجد طريق مفتوح للإصلاح، فهذه القرى صالحة مهما كانت ظالمة. انسداد باب الإصلاح هو موجب الإهلاك. التقية و الهجرة يشهدان بأن الأصل المحافظة على سلامة النفس المؤمنة. لأن نفس المؤمن شجرة الحكمة، و قطع ثمارها عن العالَم ظلم عظيم للنفس و للغير، فلولا الضرورة القصوى التي تقضي بالتضحية بالنفس لما جاز ذلك. ثم لو قرأنا قصص الأنبياء، سنجد أنهم يجادلون و لو لألف سنة ما دام الأمر جدلي كلامي فقط، لكن في اللحظة التي يتم تهديد أبدانهم فيها فإنهم يسكتون و يعتزلون و يُعرضون. مثلاً قول إبراهيم لأبيه في سورة مريم، و توقّفه عن الكلام بعد قول أبيه له "لئن لم تنته يا إبراهيم لأرجمنّك". و كذلك قول الملأ للرسل في سورة يس "لئن لم تنتهوا لنرجمنّكم و ليمسّنكم منّا عذاب إليم" بعدها أنهى الرسل الكلام بكلمة ختامية و تركوهم. و كذلك في قصّة أصحاب الكهف، فإنهم اعتزلوا لأن قومهم كانوا يحكمون بالتالي "إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم". و على هذا القياس. طالما أن القضية جدالية كلامية، فأصبر خلق الله على خلق الله هم رسل الله و أولياء الله، و لا يملّون حتى يملّ الناس. لكن في اللحظة التي يتحوّل فيها الأمر إلى العنف البدني و التصفية الجسدية و الأذية الجسمانية، يتم التفكير في الهجرة-كما حدث في السيرة النبوية-أو الاعتزال-أيضا كما حدث في السيرة النبوية. نحن لسنا مهابيل و لا مخابيل، و لسنا بانتحاريين و لا متهورّين، و لا نضحّي بحياتنا من أجل سفهاء قومنا و لا رعونات بلادنا، المسلم أعزّ من على الأرض و المؤمن أثمن عند الله من الكعبة، و الحفاظ عليه أولى من الحفاظ على أي شئ آخر لأنه وسيلة إفاضة الخير و الحكمة و الروحانية على هذا الكون.

فإن قلت: فما العمل إن كنّا في بلد فيها تقنين للبيان بالتالي يجب أن نكتم؟

أقول: العمل لمن كان يجد حيلة للخروج هي الهجرة. و من لا يجد حيلة أن يعتزل و يستعمل التقية و يسعى لإيجاد الحيلة أثناء ذلك. و أقل ما سيحدث لو تم ذلك هو أن صفوة البلاد ستهاجر و لن يبقى فيها إلا العوام و من لا يبالي بشئ تقريباً، و حينها ستغرق البلاد بكثافة أهلها و جهلهم و فسادهم.

٦٨-{ إذ تبرأ الذين اتُّبِعوا من الذين اتَّبَعوا و رأوا العذاب و تقطّعت بهم الأسباب. و قال الذين اتَّبعوا لو أن لنا كرّة فنتبرأ منهم كما تبرءوا منّا، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم و ما هم بخارجين من النار}. اعتماد بعض الناس على البعض الآخر في الهداية خصوصاً في الأمور النفسية و المعادية، هو من أخطر ما يقوم به الناس. حتى في الأمور الدنيوية المعاشية الأمر خطير و كثيراً ما يتضمن الخداع و الاستغلال، كالمحامي الذي يُصوّر لعميله أن قضيته بوزن الجبال و لا يقدر عليها إلا فحول الرجال، من أجل أن يجعله ينخدع و يرضى بدفع مبلغ كبير من النقود له، أو كالطبيب الذي يُجري شتّى أنواع الفحوصات حتى يكسب من المختبر أو يصرف للمريض شتّى أنواع الأدوية من أجل أن يكسب من الصيدلية، أو غير ذلك من مهن و الخداع فيها و التي يضطر الكثير من الناس إلى التسليم لرأي "الخبراء" فيها. و قل مثل ذلك في الأمور العلمية و الفلسفية و المِلّية و الدينية. كل اتّباع على غير بصيرة فيه مخاطرة كبيرة. و الذين يزعمون أن اتّباع الرسل هو من صنف اتّباع العبيد لسادتهم و كبرائهم فهو أوّلاً كافر بالقرءآن و ثانياً يقول بغير علم، "أنا و من اتّبعني على بصيرة" كذلك يقول الرسول. و إذ تقرر ذلك فنقول: تقنين البيان ما غايته؟ غايته حجب كلمات و معلومات عن الناس، و تخويفهم بالأذى بالبدني و النقص المالي و الإضرار النفسي في حال أخذوا و قالوا ببعض المقالات. أما الحجب فظاهر أن الحاجب لا يعترف و لا يحترم بعقول و فردية الناس، فهو يريد أن يجعل من نفسه قائداً و منهم أتباعاً على غير بصيرة و وعي، و هذا من الكفر الذي تتحدّث عنه الآية. أما التخويف فظاهر أنه لا يريد منهم أن يأخذوا بالحقائق و المعاني لكنه يخوّفهم بأمور خارجة عن نفس الفكرة المعروضة و القيمة المطروحة، مما يدلّ أيضاً على أنه إما لا يعترف بقدرتهم على التمييز و إما لا يريد منهم أصلاً أن يُميّزوا، و على الوجه الأوّل هو يعتبرهم من البهائم، و على الوجه الآخر هو يريدهم أن يكونوا من البهائم، و يرى نفسه كالراعي فوقهم أو الجبار عليهم. تقنين البيان لا يكون إلا في مجتمع يرى فيه واضع القانون أن الناس بهائم و يجب أن يكونوا كالبهائم. فهو القائدة و هم عليهم الاتباع الأعمى. و من زعم أن هذا من الإسلام في شئ فهو أكفر من فرعون.

٦٩-{و لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدوّ مبين. إنما يأمركم بالسوء و الفحشاء و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون}. فالله تعالى يأذن بوجود الشيطان، و يتركه يقول ما يشاء و يوسوس بما يشاء و يأمر بما يشاء حتى إن كان مضمون أمره-و هو نوع كلام-هو السوء و الفحشاء و القول على الله بغير علم. فالشيطان شاهد على عدم تقنين الله للبيان. فإن قلت: لكن الله تعالى يجازي على القول الحسن بالجنّة كما ورد "جزاهم بما قالوا جنّة" و يجازي على القول السئ بالنار "لُعنوا بما قالوا"، بالتالي توجد عقوبة على البيان. الجواب: أوّلاً الله يفعل ما يشاء بعباده، و ليس للعباد أن يفعلوا ما يشاؤوا ببعضهم البعض. ثانياً الله ترك الشيطان و غيره أن يقولوا ما يشاؤون من سوء و فحشاء و جهل و كفر و كذب في هذه الدار، و كلامنا في عدم تقنين البيان إنما المقصود به هذه الدار أي الدنيا، أما ما يحدث في الآخرة كجزاء على الأقوال و الأفعال فذلك أمر آخر نحن لا ننكره، و قد قررنا من قبل أن عدم تقنين البيان لا يعني أن قول أي شئ مساو لقول أي شئ آخر من حيث الآثار النفسية و الأخروية، هذا باطل قطعاً، لكن المقصود هو عدم التقنين البشري و العقوبة المادية البشرية لها. ثالثاً حتى الله تعالى إذا نظرنا لا يجازي على القول من حيث هو قول، و لكن يجازي على القول من حيث هو مظهر للمقاصد و من حيث هو فكرة تؤدي إلى فعل، و لن تجد غير ذلك في القرءان كلّه، لا في جانب المحسنين و لا في جانب الكافرين. و لذلك حين يقول المنافق الحقيقة لا يعتبرها الله و يعتبرها كذباً، كما ورد "إذا جاءك المنافقون

قالوا نشهد أنك لرسول الله و الله يعلم إنك لرسوله و الله يشهد أن المنافقين لكاذبون". فما نظر لقولهم الصحيح، و لكن نظر إلى مقصدهم و ما في قلوبهم. فإن كان قول الحقّ بغير قصد و صدق لا قيمة له، فكذلك قول الباطل بغير قصد و صدق لا قيمة له كما ورد في باب التقية "إلا من أكره و قلبه مُطمئن بالإيمان". هذا من حيث المقاصد. أما من حيث أن القول هو فكرة تؤدي لفعل، فالكافر حين يقول "و أن نفعل في أموالنا ما نريد" لا يقتصر على التعبير عن فكرة مجرّدة، و لكن هذا برنامج فعلي. و لا استثناء لهذا في كتاب الله فيما نعلم. فإذن "قول" ثلاثة أحرف، و له ثلاثة عناصر أساسية: القصد وَ اللفظ وَ التنفيذ. القصد لا يعلمه بتمامه إلا الله و لا يظهر تمام الظهور حتى لصاحب القصد نفسه عادة إلا "يوم تُبلى السرائر"، و استنباط المقاصد من الأقوال و الأفعال و الظروف في أحسن الأحوال هو ظنّ قوي، و لا تأثير لنفس القصد في الأحكام من حيث هو قصد مجرّد إلا إن ظهرت شواهده و في بعض الحالات الخاصّة من قبيل القتل العمد و القتل الخطأ و معلوم أن التفريق بينهما غير قائم فقط على التكهن بنيّة القاتل بل لذلك شواهد ظاهرية ولابدّ و لابدّ أن يقع أثر سلبي في الخارج حتى يتم البحث عن القصد من عدمه. أما التنفيذ فليس هو مضمون كلامنا في عدم تقنين البيان، لأن الأفعال قد تُقنن و حتى بعض الأقوال حين يُقيّد الإنسان نفسه بنفسه كالتعاقد الحرّ بغير إكراه. و كلامنا هو عن اللفظ من حيث هو لفظ كأصل، و هذا هو الذي لا يجوز تقنينه. فلا يجوز المعاقبة على المقاصد غير الظاهرة بأفعال و آثار إجرامية، كما لا يجوز المعاقبة على أقوال بحجّة أنها حلقة في سلسلة الأسباب المؤدية إلى جريمة فعلية لم تقع فعلاً و لكن يُزعَم أن القول ينمّ عن فعل أو يتضمّنه حتى إن لم يفعله و لم يفعل أي عنصر من عناصر الجريمة الخارجية. و الذين يُقننون البيان عادة ما يجعلونه وسيلة للتعرّف على المقاصد فيضعون العقوبات على المقاصد، أو يجعلونه مُقدّمة للفعل المُجرَّم فيعتبرونه عنصراً جوهرياً من الجريمة الفعلية فيُعاقبون عليه. لو كان مجرّد قول شئ كاف في العدالة لإنزال العقوبة بالشخص حتى إن لم يفعل الشئ، لكان كل من يتلو القرءآن يستحقّ العقوبة في بلاد غير المسلمين، بحجّة أن قوله لألفاظ من قبيل "اقتلوا المشركين" مع اعتبار أن غير المسلمين هم من المشركين أو من الملحدين، و فعل القتل جريمة فإذن قول القتل جريمة. اللوازم الضرورية المباشرة لمقالة تقنين البيان تعني فتح باب تجريم أي إنسان. الحاصل؛ كون الله يترك الشيطان ليأمر بالسوء و الفحشاء و القول عليه بغير علم في هذه الدنيا، يعني أنه يجب علينا أن نترك كل شيطان إنسي أو جنّي ليأمر بالسوء و الفحشاء و القول بغير علم مطلقاً. و كما أن وسيلة حماية المؤمنين من أمر الشيطان تكون بالتعليم و التنوير و الكلمة الحقّة، كذلك ينبغي أن تكون وسيلتنا في حماية المؤمنين و المسلمين من كل شيطان بالكلمة و الفهم و التعليم و الفقه.

٧٠-{و إذا قيل لهم: اتّبعوا ما أنزل الله. قالوا: بل نتّبع ما ألفينا عليه ءاباءنا. أولو كان ءاَباؤهم لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون}. هذه من أعظم الآيات في الحقّ المطلق للتعبير، أقصد أنه مطلق بمعنى أنه لا يجب أن يكون الإنسان مُسلما حتى يجب عليه الأخذ بهذا الحقّ و إنفاذه. النبي يقول لغير المسلمين {اتّبعوا ما أنزل الله}. و يقول عن آبائهم، أي عن مصادرهم الفكرية و الأخلاقية و السلوكية، أي عن دستورهم و قوانينهم، أي عن عظمائهم و سلفهم الصالح، أي عن ما يوازي الأنبياء و الأولياء و العلماء عندنا، ماذا يقول عنهم؟ يقول {لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون}. نسف عقلهم و نسف هديهم، أي جانبهم النظري و العملي. الآن السؤال؛ هل لو قال شخص في بلادنا عن بعض لا عن كل، فقط عن بعض الصحابة أو أهل البيت أو فقهاء المذاهب، أو حتى عن بعض الشيوخ المتأخرين، قال "هؤلاء لا يعقلون شيئاً و لا يهتدون"، كيف تكون عقوبته عندهم بناء على فكرهم الحالي؟ أحسب أن الجواب معروف و الشواهد

المادية كثيرة. لكن النبي كان يرى أن من حقّه أن يقول ذلك في مجتمع المشركين، و حين بدأ المشركون بتعذيبه و تعذيب أتباعه الذين يقولون مثل قوله، قال النبي أن هذا ظلم، و بدأ بالهجرة و البحث عن ملك "لا يُظلم عنده أحدا" و ما أشبه. فهل النبي كان يرى أن من حقّه أن يقول عن غيره أنه لا يعقل، و لكن كان يرى أنه ليس من حقّ غيره أن يرميه بعدم العقل و الضلال؟ قطعاً لا. لأن القرءآن نفسه حفظ لنا مقالة الذين رموا النبي بعدم العقل و الضلال، فقالوا "إنك لمجنون" و قالوا "إن تتبعون إلا رجلا مسحورا" و "غرّ هؤلاء دينهم" و ما أشبه من مقالات كثيرة في كتاب الله و رسوله. الإنصاف أن تشتم غيرك و تترك غيرك يشتمك، تسبّ آباء و سلف غيرك و تترك غيرك يسبّ آباءك و سلفك، تسخر من عقائد غيرك و تترك غيرك أن يسخر من عقائدك، تجادل و تنقد و تنقض هدي غيرك و تترك غيرك ليجادل و ينقد و ينقض هديك. هذا هو الإنصاف و العدل و القيام بالقسط. و هذا ما نجده في نصّ القرءآن الظاهر لا في مفهومه فقط. و نقل لنا تلك المقالات و أمرنا أن نتلوها و بشّرنا بعشر حسنات على كل حرف نتلوه من تلك الشتائم و الكفريات ! و سبحان الله على ما يحدث في الأقوام التي ترفع كتاب الله و تدّعي الإيمان به، أهو يا ترى رفع كرفع يوم صفّين ؟ أم هو من قبيل "إن يكن لهم الحقّ يأتوا إليه مذعنين" و فقط "إن يكن لهم الحقّ" و حسب ما يشتهونه و يرغبون فيه، و إلا فإنهم يهجرونه و يُعرضون عنه. النبي رمى الذين يتّبعون آبائهم بعدم العقل و الاهتداء، و هو كان يعيش بينهم، و كان يريد لنفسه و لأتباعه أن يعيشوا بأمان و اطمئنان داخل ذلك المجتمع الذين يشتمون آباء قادته و كباره، و يعيبون آلهتهم و دينهم و سلوكهم الخاصّ و العامّ. إن لم تكن هذه ممارسة عملية مباشرة لحقّ البيان و تعبير بما تشاء، فلا أعلم كيف يكون شكل تلك الممارسة. بل زاد على ما قاله عن آبائهم، بالآية التالية المربوطة بها {و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً و نداءً صُم بكم عمي فهم لا يعقلون}. هذه المرّة انهلّ عليهم أنفسهم. فرمى الكبار و الأئمة و قادة المجتمع الأحياء أنفسهم بأنهم إن لم يؤمنوا به فهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون". فلا الآباء يعقلون، و لا الأبناء يعقلون، و كان يريد النبي أن يقول ذلك و يعتبر كل من يتعرّض له أو لأتباعه بالأذى الجسماني يعتبره من الظالمين و المعتدين. كيف يعقل الإنسان هذا التصرّف و الوصف النبوي إن لم ينظر إليه في ضوء مبدأ عدم تقنين البيان و أن الكلمة يجب أن تكون حرّة طليقة حتى لو انصبّت على "الرموز" الماضين أو الحاضرين. فلا حُرمة لتاريخ و لا لشخصيات تاريخية، و لا حُرمة لحاضر و لا شخصيات قيادية، أقصد لا حُرمة بمعنى لا قانون يُجرّم من يتعرّض لهم بشئ، كائناً ما كان، اللهم إلا ما ورد في القذف من شئ من القيود البسيطة جدّاً و التي يمكن تجاوزها إن زال شرطها هي الأخرى كما قررناه في موضعه، باستثناء ذلك تكلّم بما شئت، سواء كان رميهم بالكفر أو بالجنون أو بالسحر أو بأي شئ، و الله حسيب الإنسان لا الإنسان في ذلك كلّه.

٧١-{إنّما حرّم عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أُهلّ به لغير الله فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم}. قد سبق أن الشيطان يأمر بالقول على الله بغير علم، و ادعاء أن الله حرّم شيئاً من الأرزاق هو دعوى تخالف الإباحة الأصلية، فعلى صاحبها البيّنة. و هنا النبي يدّعي أن الله حرّم لحم الخنزير مثلاً، و بيّنة النبي هي القرءآن، فالذي لم تثبت عنده حجّية القرءان كأن يكون غير عربي فلم يعقل معنى عدم الإتيان بمثله كما أننا لا نعقل تحدّي شخص باللغة السنسكريتية بأن نأتي بمثل قصيدة واحدة من قصائده حتى لو كان فيها تسعين غلطاً لأننا بكل بساطة نجهل تلك اللغة و لا ثقة لنا بحال من عجز من قومه على الإتيان بمثلها فهم قد عجزوا فهذا لا يعني بالضرورة أنني لو كنت أعرف السنسكريتية أنني سأعجز مثلهم، هذا أقلّ ما يقال، المهم هب أن شخصاً لسبب أو لآخر لم يؤمن

بالقرءان، بالتالي بيّنة النبي عنده غير قائمة، و عليه يكون ادعاء النبي أن الله حرّم لحم الخنزير هو دعوى بغير دليل ظاهر في هذه الدنيا. فإن كان كل من يقول على الله بغير علم يستحقّ العقوبة، فإذن يحقّ للأمم التي ترى أن الإله أباح لحم الخنزير، أن تُعاقب كل مسلم يقرأ هذه الآيات و أن تمنع طباعة القرءآن و نشره في بلادها، و هذا كما ترى. ثم نقول: القول بأن الله "غفور رحيم" قد يراه البعض كدعوة إلى الإباحية و الترخّص و التساهل في القيم و الأخلاق و السلوك. و لا يخفى أنه في واقع المسلمين و غيرهم ممن يرى ذلك، يكثر الذين يفعلون الكثير من الأمور و ترتاح ضمائرهم له بحجّة أن الله غفور رحيم. و لذلك في المذاهب الإسلامية التي كانت ترى أن مرتكب الكبيرة أو حتى الصغيرة يكفر و يخلّد في النار، تجد الالتزام بالشرع و حفظ الحرمات أشدّ منه عند المرجأة و أشباههم من عموم الناس. فإن كان كل من يدعو إلى شئ -و لو بالتلميح و لو بشئ من القرب- أو يخبر عن شئ فيه فتح باب التساهل في القيم و السلوك يستحقّ العقوبة، فيمكن إدخال كل مخبر أن الله غفور رحيم تحت هذا البند فيستحقّ العقوبة. و يكفي كشاهد على هذا المعنى من الإباحية بحجّة المغفرة الإلهية قول أبو نواس رحمه الله للذي عاتبه على شرب الخمر و العربدة و يُقال أن الذي عاتبه و نهاه كان من المعتزلة و هم أشدّ التزاما بالشرع من غيرهم عادة لكون أفكارهم عن الله تعالى و الجزاء أشدّ من غيرهم فتأمل:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة . حفظت شيئاً و غابت عنك أشياءُ
لا تحظر العفو إن كنت امرءً حرجا . فإن حظركه في الدين إزراءُ

٧٢-{إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتب و يشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار و لا يكلّمهم الله يوم القيامة و لا يزكّيهم و لهم عذاب أليم}. الكلام هنا يشمل الذي يكتم لأنه يخاف على دنياه، أو الذي يكتم لأنه يطلب الدنيا، الأول لو ارتفع عنه خوف العقوبة لبيّن و نقض كتمه، أما الآخر فإنه يشتري بالكتم الدنيا كالذي يكتم آيات تحرّم شيئاً لأنه يريد أن يفتي بإباحته لكونه تلقّى مالاً على هذه الفتوى. علاج الصنف الأوّل يكون بإزالة تقنين البيان. علاج الصنف الآخر يكون أيضاً بإزالة تقنين البيان حتى يُبيّن الحقّ غيره من الصادقين، لأن العادة أن يُسكت السلاطين و الرؤساء الصادقين بالعقوبات، ثم يدفعون الأموال و المناصب للذين يفتونهم بما يشتهون و لا يظهر معارض لهؤلاء في الساحة بسبب تلك العقوبات التي تُسكت الناطق بقتله أو بسجنه و تُرهب الذي يريد أن ينطق. و الآية صدر الحجّة تميل إلى الكلام عن الصنف الثاني، أي الذي يأكل بكتمه الدنيا و لذلك قال "ما يأكلون في بطونهم إلا النار" إشارة إلى مال السحت الذي اكتسبوه بكلامهم و كتمهم. و مثال سريع على ذلك ليس المقصد التدقيق فيه، هو قضية إباحة البنوك الربوية في بلاد المسلمين، ثم إيجاد تخريجات هي تغليقات أكثر منها تخريجات لذلك حسب الشريعة. فبعد أن صدرت المراسيم الملكية التي تبيح ذلك بحجْة أنها موافقة للشريعة بنحو أو بآخر، فإن الذي يخرج و يدّعي أن ذلك كله تلفيق و تزوير و كذب على الله فإنه في الواقع يرمي الملك و نظامه كلّه بأنهم يحاربون الله و يكذبون عليه و يضللون الناس، و ذلك عادة آخر يوم يرى فيه أهله. ثم نقول: لاحظ أن الله لم يأمر بعقوبة دنيوية لهم على يد الناس، فما قال مثلا إن الذين يكتمون ضعوهم في السجون، أو اقتلوا الذين يكتمون أو اجلدوا الذين يكتمون. ذلك أمور بينه و بينهم تعالى و في الآخرة. فحتى تحريف كتاب الله عقوبته في الآخرة لا بعقوبة دنيوية حكومية سلطانية قضائية.

٧٣-{ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب ولكن البرّ من ءامن بالله واليوم الآخر..أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتّقون}. سلطة إعادة تعريف الأمور والكلمات والمفاهيم، وهي سلطة خطيرة وآثارها عميقة وبعيدة، تحتاج إلى حريّة بيان. لأن أحكامنا على الأشخاص وعلى الحوادث وكذلك فهمنا لمعاني كتاب الله وحديث رسوله عليه السلام، كذل ذلك مبني على تعريفنا للأشياء. فمثلاً، لو قلنا بأن تعريف البرّ والصدق والتقوى هو كثرة العبادة الظاهرية التي عبّر الله عنها بـ{تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب} بحثاً عن القبلة وإقامة لظاهر الشعيرة كما قال في آية أخرى من سورة البقرة ذاتها "فولّ وجهك شطر المسجد الحرام"، فإن كان هذا هو تعريف البرّ والصدق والتقوى، وليس الإيمان وتعقّل الأمو العالية وحسن التعامل مع الضعفاء والوفاء والصبر، فإن النتيجة ستكون من حيث الحكم على الأشخاص هي أننا سننظر في الإيمان والمعاملة لا في العبادة الظاهرة، بالتالي قد يعظّم الناس بعض الأشخاص بناء على الشعائر التي يقومون بها بالرغم من كونهم منحطّين بالنسبة للإيمان والمعاملة، وعلى ذلك من يعظّمه الناس سيسقط في أعيننا ويجب أن نعبّر عن ذلك، لأن تعظيم الناس للناس لا يكون عادة لمجرّد التعظيم بل لترتيب الأحكام وأخذ الأفكار والقيم منهم في الواقع والحاضر. وقل مثل ذلك في الحوادث وبقية الأمور. العلم تعريفات. والآية محلّ الاستدلال هنا هي آية تعيد تعريف البرّ، فتنفي تعريفاً وتثبت تعريفاً. فإن جاز ذلك في البرّ جاز ذلك في غيره، كما تقوم بذلك فعلاً آيات أخرى. فإذا أراد أحد حماية مذهبه وقيمه الاجتماعية والسياسية بناء على وضع تعريف معيّن ومعاقبة من يخرج عليه، فحينها لن نستطيع أن نعمل بمقتضى هذه السنّة الإلهية في إعادة تعريف الأشياء ووضعها في نصابها الصحيح. مثال سياسي: حين نقول أن الملك الشرعي هو الرجل من أسرة كذا الذي يتم اختياره بناء على إرادة الملك السابق عليه وأوّل الملوك نصب نفسه بجيشه وفرض نفسه بالقهر. فإن هذا التعريف للنظام الشرعي المقبول إنما هو تعريف من بين تعريفات أخرى ممكنة، وحين نريد إعادة تعريف النظام الشرعي سواء بتغيير مفردة "الملك" أو بتغير حدود التعريف مثل "من أسرة كذا" فنجعلها منفكّة عن أسرة معيّنة، أو بدلاً من "بناء على إرادة الملك السابق عليه" نجعلها "بناء على شورى بين المسلمين عموماً"، فإن كل ذلك يعتبر من صلب إنفاذ السنّة الإلهية التي عبّر عنها القرءان بقوله {ليس البرّ أن...ولكن البرّ مَنْ}. فنحتاج لسلطة إعادة التعريف التي يمكن أن تقلب حياة الأفراد والمجتمعات رأساً على عقب، ولذلك يميل الناس إلى تقنينها، والقرءآن ضدّ هذا التقنين. لأنك ستضطرّ إلى إسقاط قيمة أشخاص وأفعال بناء على تعريفاتك للأمور، فالذين يحتاجون إلى إبقاء بعض الأشخاص والأفعال والقيم عالية سيضعون القوانين ضدّ إسقاطها، وعلى أهل القرءان مقاومة ذلك ورفضه والكفر به وتثبيت حرية القرءآن وأهل القرءآن في إنفاذ مضامينه وتبليغها للناس.

٧٤-{يأيها الذين ءامنوا كُتِبَ عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى}. قد يرغب أهل السلطة بإيجاد ثبات ولو كان متوهماً في القوانين والأنظمة السارية في بلادهم، فيمنعوا أي أحد إلا جماعة خاصة كالهيئة التشريعية لتضع القوانين السارية والواجب احترامها وعدم التحدّث ضدّها بشئ. في مثل هذه الحالة، لن نستطيع التحدّث بأحكام الله تعالى، التي تدخل حتى في أمور القتل والقصاص والحروب. وقول القرءان {كُتِب عليكم} أي أن الله كتب ذلك، هو نقض لكل قانون يُقرر غير هذا الحكم الإلهي، لأن القرءآن يدّعي سلطانا إلهياً لأحكامه، مما يعني رفضاً لأي حكم يخالف ذلك أو لا أقلّ فيه نقد وانتقاص من أي حكم يخالفه حتى لو كان قانوناً وضعته الهيئة التشريعية في أي بلد

وعلينا إخبار الناس بذلك وإثبات كون حكم الله أعدل وأحكم من أي حكم آخر مهما كان قديماً وثابتاً بحسب معايير أهل البلاد التي نسكن فيها. بالتالي لابد أن نرفض أي قانون يقيّد حريّتنا في القيام بذلك، ولابد من تركنا ننقد ونردّ ونظهر عيوب ونواقص أي قانون مقرر في البلاد ولو بالكلام.

٧٥-{كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتّقين. فمن بدّله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدّلونه إن الله سميع عليم}. هنا إشكال محتمل: الذين يسمع كلمة مَن حضره الموت، ثم يبدّلها ويتكلّم بغيرها وينسبها إليه، هو هنا يمارس حقّ البيان كيفما شاء، والقرءآن يقرر بأن عليه إثماً إن قام بذلك البيان. وجواب الإشكال سهل: أوّلاً نحن لا نقول بأن أقوال الإنسان لا إثم عليه من أجلها عند الله تعالى، لكننا نقول بأنه لا يحقّ معاقبة الإنسان من قبل إنسان آخر في الدنيا بناء على مجرّد القول في غير الحالة التي يقيّد الإنسان نفسه فيها. ثانياً حتى في هذه الآية لا يوجد أن الله قرر عقوبة حكومية وكلها إلى سلطان في الدنيا كما قال في السارق مثلاً اقطعوا يده أو الزاني اجلدوه، بل إنما قال {فإنما إثمه على الذين يبدّلونه} وما قرر عقوبة لسلطان لينفذها، فالقضية إثم عند الله ويحاسبه بها بطريقته الربانية. ثالثاً لو دققنا سنجد أنه حتى هذا الإثم الذي اكتسبه بكلامه لم يكتسبه بكلامه وإنما من كونه نسب إلى شئ غير واقع هذا الشئ وهو يعلم ذلك، فإنه حين سمع الوصية وقبل إبلاغها حمّل نفسه أمانة إبلاغها كما صدرت، فهنا قيّد نفسه بنفسه بتحمّل هذه الأمانة ولم يكن مجبراً عليها بحال من الأحوال. ثم حين ذهب وأخبر عن الوصية نسب إلى صاحبها غير ما يعلمه منه، وهذه النسبة الباطلة، وهي دعوى في الحقيقة مستقلّة عن ذات الكلام، فالكلام كلام، لكنه ينسب الكلمة إلى غيره بنحو يعلم أنه غير صادق في نفس الأمر أي يكذب، ومن أجل الكذب استحقّ الإثم. فحتى الإثم ما كان لمجرّد إطلاق الكلمة بل لإحداث النسبة الباطلة. فلا إشكال في الآية على ما نحن بصدده والحمد لله.

٧٦-{شهر رمضان الذين أُنزل فيه القرءان هدى للناس}. إنزال {هدى للناس} هو إخبار ضمني بوجود الضلال في الناس، كلّهم أو أكثرهم أو كثير منهم. وهذا الإخبار في ظلّ وجود تقنين للبيان يعتبر جريمة اجتماعية، لأنه "تضليل للمجتمع" أو "تكفيره" أو "احتقاره". قبل بضعة أيّام في بلادنا، جلست امرأة في سوق شعبي تبيع الطعام على الأرض، وهي على ما يبدو امرأة كبيرة في السنّ إلى حدّ ما لا أنها عجوز والله أعلم، لكن قضيتها اشتهرت، لأنه جاءها رجل أجنبي حسن المنظر في عينها، فقالت له أن هيئته أحسن من هيئة الرجال في بلادنا. وفقط من أجل هذا التفضيل، قامت السلطة بطردها من السوق وقام الكثير من الناس بالتشهير بها. أقول: إن كان الإخبار بوجود شئ من عدم الجمال بل إن كان القول بوجود جمال أفضل من جمال أبدان أهل البلاد يؤدي في الحالات المتطرّفة لتقييد التعبير إلى العمل على قطع مصدر لرزق هذه المرأة التي قالت ما قالت، فكيف يكون الحال إذا جاء رجل ورمى أهل البلاد بالضلال والحاجة إلى الهدى، أو رماهم بالكفر ودعاهم إلى الإيمان، أو رماهم بالجهل ودعاهم إلى العلم، من الواضح أنهم لن يكتفوا بطرده من السوق الشعبي بل من الحياة كلّها. القرءآن بوجوده شهادة على وجوب وجود حرية البيان، لأنه يريد الحقّ في إبلاغ الناس بضلالهم وجهلهم وكفرهم ونفاقهم وتيههم وحيرتهم وترددهم وشكّهم وريبهم وموت قلوبهم وسفاهتهم، وليس فقط إخبار فرد أو اثنين بذلك، بل إخبار المجتمع عموماً بذلك ومجادلتهم لإثبات ما يقوله، وليس فقط مخاطبة عوام الناس بذلك بل مخاطبة الملأ والرؤساء والملوك والكبار بذلك. هذه حرية التعبير في أعلى صورها.

٧٧-{وإذا سألك عبادي عنّي فإني قريب}. هذه العقيدة كفر عظيم بالنسبة لكثير من الملل، خصوصاً للدين الذين كان عليه أهل مكّة الذين بُعث الرسول فيهم. لأن هؤلاء يقولون أن الله بعيد وبعيد جدّاً عن الإنسان. ويقولون كما نقله الرازي بأن الإنسان ناقص والناقص لا يستطيع أن يعبد الله، بل الإنسان يعبد الكواكب والكواكب تعبد الله. وعقيدة نقص الإنسان، وعقيدة واسطة الكواكب، ليست مجرّد فكرة في الذهن بل هي عقيدة ينبني عليها سلوك وأعمال وعادات اجتماعية وتبريرات سياسية ومكاسب مالية، من قبيل وجود بيوت في الأرض لعبادة الكواكب ولكل بيت سدنة لهم مكاسب من جاه ومال مقابل قيامهم بعملهم هذا. فقول النبي على لسان الله تعالى {فإني قريب} هي ثمانية أحرف لكنها كافية لقلب البلاد وتثوير العباد. لأنها نسف لكل تلك العقائد والعادات والسلوكيات والأديان وطعن في الأشخاص والآباء وقطع لمصدر ارتزاق الكثير من الناس. فلولا وجود نوع من حرية التعبير، لقطعوا لسان القائل {فإني قريب} على لسان الله بل ولقطعوا رأسه أيضاً لو استطاعوا. وحيث أننا نريد الحقّ في إخبار الناس في كل الأرض بما نرى أنه مقتضى العلم والإيمان الحقّ والصدق، مهما خالف ذلك عقائدهم وطعن في عاداتهم وسياساتهم وأديانهم والأشخاص الذين يقدّسونهم، أي نريد الحقّ في "ازدراء الأديان" وأهل الأديان ومصدر الأديان، فالقرءآن أكبر مزدري للأديان. نعم هو يمدح لكنه يزدري أيضاً. وبالنسبة للسياسة المبنية على الديانة، أي التي تتستّر وراء الديانة، فإن الطعن في الديانة هو طعن في السياسة، بالتالي الحقّ في الطعن في الديانة هو أيضاً حقّ في الطعن في السياسة والنظام القائم في أذهان الناس والذي يبنون عليه معاشهم. وكل ذلك الحقّ لابدّ من توفّره حتى نقول عن الله {فإنّي قريب}.

٧٨-{كذلك يبيّن الله ءآياته للناس لعلهم يتّقون}. التقوى فرع التبيين، لا فرع القوانين. التبيين يخاطب الأرواح والعقول، وحين تستنير به وتشعّ على النفس بذلك النور تنتج التقوى. أما القوانين فإنها إرهاب للأجسام، كالنار التي تحرق لحم الجسم حتى يصعد الدخان العفن الرائحة ليعمي عين القلب ويحول بينها وبين إنفاذ ما يخالف مقتضى الإرهاب. فالتبيين نور، والقوانين دخان. ولو أنتجت القوانين ألف عابد وألف حسن الخلق في الظاهر وألف نظام، فإنها في عين الله لا تساوي شيئاً، والآثار الأخروية لن تكون إلا جحيماً. فمن أجل سلامة الناس عند الله وفي الآخرة، لابدّ من ترك التبيين مطلقاً وفتح كل مجالاته حتى يستطيع أهل الله الإخبار كما يشاؤون عمّا يشاؤون بمشيئة الله ولا يتدخّل في ذلك أي حيوان يملك سلاحاً ويسمّي نفسه وجماعته "الحكومة".

٧٩-{يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحجّ}. لو كانت الحكومة تضع قانوناً ضدّ من يفتي بغير إذنها أو كل من يفتي ويعلّم الناس غير ما تريده هي، فإن الرسل والورثة سيعاقبون بالضرورة. {يسئلونك..قل}. المفترض المخفي بين كلمة {يسئلونك} وكلمة {قل} هو إمكانية القول والإحسان هو إمكانية القول بسلام. في بعض البلاد اليوم يسعى بعض الناس في منع الفتوى إلا عن جماعة يقرّونهم هم وكذلك يسعون في احتكار التعليم. وكل ذلك يعتبر إعلاناً للحرب ضد الله ورسوله وكتابه. يريد أهل الله أوّلاً تلقّي أسئلة الناس، وثانياً الإجابة عنها بأمان، وثالثاً شعور الناس بالأمان لاستماع تلك الأجوبة. وهذا يعني وجوب وجود حقّ التعبير المطلق، ووجوب وجود حقّ الاجتماع بالمتكلّمين بسلام. الكلام لابدّ أن ينشأ من الروح وحسب تعقّل المتكلم، أي لابدّ أن يكون مصدره طولياً. القوانين تحرف هذا المسار، وتجعل

القيد عرضياً، ينظر إلى الإرهاب الحكومي. القانون يجعل المتكلّم يقيّد حديثه ببريق السيوف بدلاً من استلهام بيانه من بوارق الحقّ.

٨٠-وهذا معنى {ويكون الدين لله}. وليس للناس الذين يريدون تخويف الآخرين حتى لا يأخذوا من الدين إلا ما يريدونه منهم. ومن أجل تثبيت هذا المبدأ {يكون الدين لله} لابدّ إن اضطرّ الأمر أن نقاتل الظالمين {قاتلوهم حتى لا تكون فتنة} والفتنة هنا هي التعذيب، أي العقوبات التي ينزلها بعض الناس بمن يخرج ولو بالكلام على الدين الذين يريده من يملك السلاح في المجتمع. وكلّنا نعلم ما كان يحصل للصحابة رضي الله عنهم من فتنة أي تعذيب وعقوبات مباشرة وغير مباشرة بسبب كلامهم وتلاوتهم للقرآن والاجتماع على دراسته وقراءته. في هذه الحالة من تقييد التعبير والاجتماع عليه، لا يكون الدين لله بل يكون للفراعنة. ويجب بالتالي قتالهم حتى لو لم يبق منّا شئ، لابدّ أن يقف المسلمون في أي بلد موقفاً قتالياً من كل بلد تقيّد التعبير والبيان وتمنع اجتماع الناس عليه للاستماع والكلام والإفادة والاستفادة السلمية. يجب أن نعمل بقوله تعالى {قاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله} إلى أن ننتصر أو تغيّر تلك البلاد قوانينها وتزيلها بالكلّية حتى يعود الدين لله، وحينها ينطبق قوله تعالى {فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين}. هذه الآية لا يعمل بها أحد من المسلمين اليوم. والذين حملوا راية هذه الآية في السنين الماضية هم من الظالمين بل شرّ الخلق والخليقة الذين يقيّدون البيان ويقتلون الناس عليه أيضاً. القتال ليس بالضرورة أن يكون دموياً، بل كل وسائل القتال الممكنة الأسلم من الدموي منه لكن إن اضطر الأمر إلى الوصول للدموي منه فبها ونعمت.

٨١- {الحجّ أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحجّ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى واتّقونِ يا أولي الألباب}. ينهى الله تعالى هنا عن بعض أنواع الكلام، الرفث والفسوق والجدال، فقد يقول البعض أن في هذا نهي إلهي وتقييد للتعبير. وجوابنا على ذلك: أوّلاً نعيد ونكرر أننا لا نقول بأنه للمؤمن أن يقول أي شئ، لكننا نقول بأنه لا يجوز تقنين الأقوال وضع عقوبات دنيوية سلطانية حكومية عليها. ولو قرأنا الآية لن نجد فيها أن الله ذكر أي عقوبة بل ولا حتى أخروية حسب النصّ على الذين يرفثون ويفسقون ويجادلون في الحجّ. وهذه الحجّة كافية. ثانياً الآية ليس فيها إيجاب لفرض الحجّ، أي ليس فيها إكراه على الحجّ وبالتالي إكراه على عدم الرفث والجدال. {فمن فرض فيهن} هو الذي فرض، فبما أنه فرض وأراد الحجّ فحينها يكون قد ألزم نفسه بنفسه وقيّد نفسه بنفسه من باب قبوله للقيام بشعيرة الحجّ ولذلك ليس في الآية إلا بيان لكمال الحجّ وكيفية إتمامه. والدين عموماً لا إكراه فيه. أما القوانين فإنها تفرض على الإنسان ما لعل الإنسان لا يرضاه ولا يرى فيه مصلحة ولا معقولية. ثالثاً لو قرأنا ما ورد عن أهل التفسير في تعريفهم للرفث والفسوق والجدال سنجد ما يلي: قال أهل التفسير كما أورده الطبري رحمه الله:-

في {الرفث} (أ)الإفحاش للمرأة في الكلام كقوله "إذا حللنا فعلت بك كذا وكذا" لا يكني وما أشبه ذلك. (ب) أمسك ابن عبّاس بذنب بعيره فجعل يلويه وهو يرتجز ويقول "وهنّ يمشين بها هميساً/إن تصدق الطير نَنِك لميساً" فقال له صاحبه: أترفث وأنت محرم. فقال "إنما الرفث ما قيل عند النساء" وفي رواية "إنما الرفث ما روجع به النساء". وعن غيره "ما واجهت به النساء". أقول: فابن عبّاس يرى جواز قول الشعر في الحجّ (وليسمع هذا الذين ينهون عن قول الشعر بالكلّية)، بل ويرى جواز ذكر كلمة "النيك" وهو محرم وهو في مكة وهو يؤدي شعيرة الحجّ. هذه الكلمة التي يعاقب عليها أنصار تقنين

البيان حتى لو ذكرها الإنسان في غير هذا الموضع الشريف والبقعة المحرمة إن كان في مكة أو وهو في الطريق إليها، وها هو ابن عبّاس حبر القرءآن يذكرها ويتغنّي بنيك لميس وهو محرم، فتأمل. وفي رواية أخرى عن ابن عبّاس أن الرفث "غشيان النساء والقبل والغمز وأن يعرض لها بالفحش من الكلام ونحو ذلك". أقول: ويشهد للشقّ الأول الفعلي من قول ابن عباس من القرءان قوله تعالى "أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم". فإن قلنا بأن الرفث ليس إلا الغشيان والقبل والغمز، أي الأفعال المتعلقة بالجماع دون الأقوال، حينها يخرج حتى تقييد الأقوال بالكلية عن موضوع الآية. وكل ما ورد من كراهية التعريض بالنساء وقول الأشياء لهم ليس فيه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبدو أنه من الأمور التي كرهها الفقهاء من صغار الصحابة والتابعين ولذلك ورد عن بعضهم "كانوا يكرهون" ذلك التعريض، فالقضية كراهة هؤلاء ولو كان عن رسول الله فيه تفسير قاطع لما جاءت الصيغة "كانوا يكرهون" بل لنقلوا ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، ويشهد أيضاً لهذا المعنى قول ابن عبّاس عن النيك اللميس، وعنه أيضاً بصراحة أنه رفض تفسير الرفث بمجرّد القول، إذ قال له أحدهم بعد أن سمعه ينشد ذلك الشعر "أليس هذا الرفث؟" فقال له "لا إنما الرفث إتيان النساء والمجامعة" وفي ذلك روايات أخرى عن ابن عباس وغيره بنفس المضمون. الحاصل أن الرفث في الأصل من الأفعال وليس من الأقوال ويشهد لهذا القرءان. لكن من جعله من الأقوال إنما جعله كذلك من باب الكراهة للشئ الذي يؤدي إلى الفعل المنهي عنه.

وفي {الفسوق} وردت أقوال. (أ) المعاصي كلّها لقوله تعالى "وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم". (ب)في هذا الموضع الفسوق ما عصي الله به في الإحرام مما نهى عنه فيه من قتل صيد وأخذ شعر وقلم ظفر وما أشبه ذلك مما خصّ الله به الإحرام وأمر بالتجنب منه في خلال الإحرام. (ج) السباب. (د) الذبح للأصنام لقوله تعالى "أو فسقاً أهلّ لغير الله به". (هـ)التنابز بالألقاب. أقول ما كنت سأقوله حتى لو لم أقرأ قول الطبري رحمه الله: ذكر القرءان أن الفسوق يشمل المعصية والسباب والتنابز بالألقاب كما في قوله "ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان". ففي هذه الآية محلّ الكلام، ولنترك تلك الآيات لمحلّها إن شاء الله، الأولى أن يقال بأن الفسوق هو ما يخالف أمر الله في حال الإحرام كالصيد أو كالذبح للأصنام الذي كان يفعله المشركون في الحجّ. وبناء على ذلك، يكون الفسق فعل وليس قولاً. فحتى لو فرضنا أنه قول لما كان فيه تقنيناً للبيان لأن الله لم يضع له عقوبة دنيوية وهو مطلوبنا، لكننا نزيد الأمر توضيحاً فنثبت أنه لم يذكر له حتى عقوبة أخروية محددة في هذه الآية وإن كانت له عقوبة أخروية وربانية بناء على المبادئ العامّة لمخالفة أمر الله ورسوله ولا أقلّ أنها تقلل الثواب وتنقص كمال الحجّ. وأشير إلى قول الطبري بأن ما نهى الله عنه هنا كان مطلقاً أي مباحاً وحلالاً قبل الإحرام. وبناء على ذلك، الجهر بذكر الأشعار والكلمات التي فيها كلام عن النيك والجماع كما فعل ابن عبّاس هو أمر جائز وحلال ومطلق ولا شئ على قائله من كل وجه ديني ودنيوي، فليذكر أنصار التقنين ذلك. ثم ما نهى الله عنه المحرم هو أمور قطعاً كانت جائزة في غير حال الإحرام، مثل الطيب واللباس والحلق وقصّ الأظفار وقتل الصيد لغاية الانتفاع به، ولا أحد يقول بأن الطيب واللباس مثلاً من الأمور التي يعاقب عليها الله أو السلطان، كذلك الرفث والفسوق -بمعنى السباب-والجدال. فكونه نهى عنها في الحجّ، فهي مباحة في غير الحجّ أو لا أقلّ ليس عليها عقوبة حكومية وهو المطلوب.

وفي {الجدال} وردت أقوال. (أ) أن يجادل صاحبه ويماريه ويصخب عليه حتى يغضبه. (ب)السباب. (ج)معنى خاصّاً وهو الاختلاف فيمن هو أتمّ حجّاً من الحجّاج، أو الاختلاف في الحجّ هل هو اليوم أم

غداً. (د) الاختلاف في أمر مواقف الحجّ أيهم المصيب موقف إبرهيم. فقطعه الله حين أعلم نبيه صلى الله عليه وسلم بمناسكهم. (هـ)هو خبر من الله تعالى عن استقامة وقت الحجّ على ميقات واحد لا يتقدمه ولا يتأخره وبطول فعل النسئ. أقول: أما الجدال حتى تغضبه، فإذن يجوز الجدال إن لم تغضبه. وأما السباب فالجدال ليس السباب وقوله تعالى "لا جدال" غير لو قال "لا سباب". وأما الاختلاف في أيهم أتمّ حجّاً أو في وقت الحجّ فإن المناسبك مبيّنة والأوقات محددة، ولذلك ورد في القول الأخير أن الآية خبر عن الله وليست نهياً من الله، أي تخبر عن واقع وهو "لا جدال في الحجّ" بمعنى أننا قد بيّنا لكم الأوقات والمناسبك، فلم يعد ثمة داع للجدال في الحجّ. والاختلاف في تطبيق المناسبك وأيهم طبّقها أحسن من الآخر، فله وجه صحيح كما لو أننا وجدنا قوماً يطوفون خمسة أشواط بدلاً من سبعة فلابدّ من تنبيههم أو تذكيرهم بالحقّ، ولا معنى لترك الجدال في هذه القضية وهي من الأمر بالمعروف والدعوة إلى الخير، ولعلّ في الآية إشارة إلى تثبيت القضية قبل الشروع في الحجّ. والحاصل أن قوله تعالى "لا جدال في الحجّ" يحتمل أنه خبر، والخبر لا يُعصى ولكن يُصدَّق، بالتالي هو ليس من الأحكام. ويحتمل أنه أمر وحكم، ويكون معناه مقصوراً على عدم السعي في إغضاب المسلمين وسبّهم حتى يتفرّغوا لما هم بصدده من عمل وتأمل. وفي كل حال لا يوجد تقنين وعقوبة كأن يقول "ومن يقل ذلك فاجلدوه ثلاثين جلدة" مثلاً. وحيث لا عقوبة في نفس أو مال، فلا قانون. فيبقى الأمر إرشاداً دينياً طوعياً، ولذلك ورد في الشقّ الثاني من الآية علوم تسند تلك الأحكام الواردة في الشقّ الأول كقوله تعالى {وما تفعلوا من خير يعمله الله. وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى. واتّقونِ يأولي الألباب}. المعلومة الأولى {ما تفعلوا من خير يعمله الله} فلا داعي لأن تثبتوا لغيركم من الناس أن فعلكم هو الخير وهو الكامل والصالح. المعلومة الثانية {خير الزاد التقوى} وذلك في أمر المعاد، والشعائر وسائل لإصلاح المعاد، فليكن همكم أخروياً وغيبياً وروحياً. المعلومة الثالثة الضمنية هي أن القيام بالتقوى مقصور على قوم صفتهم أنهم من {أولي الألباب} وهم أهل الذكر والفكر. فالأحكام الواردة في الآية منبعها اللبّ الجوّاني وليس القانون البرّاني.

٨٢- {سل بني إسرائيل كم ءاتيناهم من ءايّة بيّنة، ومن يبدّل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب}. لأن النعمة نعمة الله، فالله يتولى عقاب من يبدّلها، لا الناس. ومن النعمة كلامه، فمن يبدّل كلامه هو يعاقبه، ولم يجعل في الآية أمراً للرسول أو غيره من الناس ليحكموا فيهم بحكم قاهر، بل أحال على عقاب الله.

٨٣-{زُيّن للذين كفروا الحيوة الدنيا، ويسخرون من الذين ءامنوا، والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة، والله يرزق من يشاء بغير حساب}. ذكر سخرية الذين كفروا من المؤمنين، والسخرية قول أو إشارة إلى معنى لها نفس دلالة القول، وهي كأصل قول. فحين يسخر الذين كفروا من المؤمنين بالأقوال، ليس للمؤمنين الردّ عليهم بالأفعال. ولذلك لم يذكر الله في الآية حكماً شرعياً ضدّ تلك السخرية. بل اكتفى بالردّ على أساس السخرية بأساس من الحقيقة. فأساس السخرية هي أن الذين كفروا يرون الدنيا ولا شئ بعدها، وهم يسخرون من الذين ءامنوا وهم من يطلب الآخرة ويقيّد نفسه في الدنيا حسب نظر الذين كفروا ويمنعون النفس من الانطلاق في بعض المواضع التي يرى الذين كفروا أنها من جواهر الدنيا وغايات الوجود، فيسخرون من الذين ءامنوا الذين يضيعون حياتهم، فيعتبرون أنفسهم فوق الذين ءامنوا لهذا السبب. وقد يكونوا فوقهم فعلاً في الدنيا وبحسب اعتبارات الدنيا. فبماذا حكم الله؟ لا بشئ. بل اكتفى بأن قال أمرين، الأول "والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة" والآخر "والله يرزق من يشاء بغير

حساب". فالأوّل يردّ على استعلاء الذين كفروا على الذين ءامنوا في الدنيا، والآخر يبيّن فضل غاية الذين ءامنوا وهي بلوغ الحياة الخالدة اللامتناهية في الخير بينما يبيّن بالمفهوم الضمني سفالة غاية وسفه نفس الذين كفروا لأنهم اقتصروا على طلب الفاني الهابط. قول بقول، تصوّر بتصوّر. ولم يوجب أي عقوبة قضائية بشرية على الذين يسخرون من الذين ءامنوا في الدنيا. فلم يقنن بيانهم.

٨٤-{فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه}. التبشير والإنذار ونشر الكتاب وادعاء أنه الحق والحكم بين الناس وإبداء القول والرأي فيما اختلف فيه الناس، كل هذه الأعمال تحتاج إلى حرية تبيين وأمان للمتكلمين حتى تتم بسلام. فإن كان للنبيين نشر كتبهم فكذلك لغير النبيين نشر كتبهم من باب الإنصاف، والنبي يطلب التخلية بينه وبين الناس لينشر كتابه ويحكم بين الناس بدون تدخلّ من أحد من البشر والملأ في قومه. ثم إن مطالبة النبي ليحكم بين الناس هي من وجه قد يعتبرها البعض افتئات على السلطة التشريعية في البلاد، ومع ذلك النبي يرى لنفسه الحقّ في التشريع والحكم بغض النظر عن أي سلطة أخرى في البلاد في حال رضي المتحاكمين بالاحتكام إليه. وكل ذلك يحتاج إلى مساحات واسعة من الحرية كما لا يخفى. فمثل هذه الحرية من باب العدل لابد من أن تتوفّر في البلاد التي يسود فيها حكم الأنبياء.

٨٥-{يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما}. من باب القياس على هذا المبدأ العام، فإن ما يغلب نفعه يجوز أخذه، وما يغلب ضرره الأولى تركه. ولو نظرنا، سنجد أن تقنين البيان ضرره أكبر من نفعه بكثير، ولذلك من الأولى اعتباره مثل الخمر والميسر وتركه. وكل ما مضى ويأتي إن شاء الله هو شرح لتلك الأضرار اللازمة عنه والمنافع المفقودة بسببه.

٨٦-{يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة} وَ {يُبيِّن ءاياته للناس لعلّهم يتذكرون} وض(يبين الله لكم ءايته لعلكم تعقلون}. فالله يريد إحداث الفكر والذكر في الناس. وطريق هذا الإحداث الذي اصطفاه الله هو بالتبيين. وكل خير هو أن يكون الإنسان من أولي الألباب وهم أهل الذكر والفكر، والطريقة المثلى لذلك هي التي عمل بها الحق تعالى وهي التبيين. بالتالي لابد من عدم المساس بهذه الطريقة وتقييدها كما أن الله غير مقيّد. ولابد من اتخاذ نفس الطريقة لإحداث الذكر والفكر في الناس. فالكمال بالتبيين وليس بالقوانين.

٨٧-{لا تجعلوا الله عُرضة لأيمانكم أن تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم. لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم}. هنا نهي عن نوع من أنواع الكلام وهو الأيمان أي حلف اليمين في مواضع معيّنة، أي الحلف بالله. إلا أننا لا نرى الله يحدد عقوبة دنيوية لمن يجعل الله عرضة لأيمانه ويتكلم بهذا النوع من الكلام. وإنما ذكر كلمة {يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم}. وهذا يفيد أوّلاً أن المؤاخذة من قبل الله تعالى، ولم يحدد ما هي في الدنيا أو الآخرة، فضلاً عنه كونه لم يوكّل أحداً من الناس ليقيم هذه المؤاخذة. وثانياً قال {لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم} فجعل سبب المؤاخذة ليس ظاهر القول بل ما كسب القلب، فأسقط حتى القيمة عن ظاهر القول وقصره على ما كسبه القلب بالتالي أحال على باطن وغيب الإنسان. فمن كل وجه، لم يجعل الله للأحكام الشرعية والقضائية التي تنظر للظواهر مدخلاً في هذه المؤاخذة. فلا تقنين، بالرغم من وجود

نهي. ثم ختم كل ذلك باسمين من أسماء الجمال {والله غفور حليم} مما يعني أن الحاكم على هذه القضية المذكورة أسماء جمالية، وأهل الله يعرفون معنى ذلك.

٨٨-{والمطلقات يتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء، ولا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر}. هنا أمر بنوع من البيان، وهو تحدّث المُطلّقة أثناء تربّصها المذكور بأن تبيّن وتفصح عن وجود ولد في بطنها، فهو أمر بنوع من الكلام. لكن الله لم يبني هذا الأمر على قانون، أي على عقوبة دنيوية كأن يقول "والتي لا تبيّن ما في رحمها فعاقبوها بكذا" أو شئ من هذا القبيل. وإنما بنى ذلك على قضية ذاتية معنوية، "ولا يحل لهن أن يكتمن..إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر}، و"إن" هنا كالشرط، فالتي تؤمن بالله واليوم الآخر لا يحل لها أن تكتم، فالباعث عقلي وجداني شخصي على القيام بذلك الأمر الكلامي. فالكلام ينبعث من القلب وبدافع من القلب. ولم يذكر الله عقوبة على ذلك الكتم. فما أشرف الكلام، الذي ليس لكتمه قانون ولا لعدم كتمه قانون، فهو أعلى من القوانين من الوجهين.

٨٩-{لا تُضارّ والدة بولدها، ولا مولود له بولده}. في أحد مراتب هذه الآية وتأويلها، الوالدة هي النفس والمولود لها هو الكلمة والكتاب، وكذلك الوالد هو العقل وولده هو الفكرة. وأهل العلم لا يُضارّون العقل والنفس بما تولّد عنهما من فكر وكتب وكلام. ومرجع ذلك إلى أن الأولاد من عند الله تعالى، ولهم من وجه وجود مستقل عن والديهما. كذلك حين تخرج الكلمة وينتشر الكتاب فإنه يصير له وجود مستقل عن المفكر والمتكلم والذاكر، فلا ينبغي أن يضارّ به ولا يضيّق عليه بسببه. واعتبار الكتب كالأولاد هو مثل شائع في الشرق والغرب وفي المسلمين.

٩٠-{ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء..ولكن لا تواعدوهن سرّاً إلا أن تقولوا قولاً معروفاً}. حتى حين نهى الله عن فعل من الأفعال وهو المواعدة سرّاً، فإنه لم ينه عن التعريض بالخطبة وذلك نوع من الكلام، وحتى المواعدة سرّاً أجازها بشرط أن تكون مواعدة من أجل قول وليس من أجل فعل شئ. بالتالي القول هنا تم تحريره من الوجهين، بالرغم من أنه قيّد الفعل من الجهتين، فمنع إقامة الخطبة وهي فعل، ومنع المواعدة سرّاً وهي فعل، إلا أنه سمح بالتعريض بالخطبة وهي قول، وسمع بالمواعدة سرّاً من أجل قول المعروف وهو قول. فالقول محرر من كل وجه تم تقييد الفعل فيه. بل حتى أنه تعالى نهى عن عزيمة وهي فعل باطني من وجه {ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حليم} فإن أخذنا العزم هنا على أنه العزم النفسي لقوله تعالى لنبيه "فإذا عزمت فتوكّل على الله" حسب إحدى الاعتبارات، فيكون النهي حتى عن العزم النفسي وارد في نفس الوقت الذي حرر الله فيه القول من القيد، وإن أخذنا العزم على أنه الفعل الخارجي، دخل في ما عدى ذلك من أفعال قيّدها الله في الباب، إلا أنه ترك القول مقدّساً عن القيود. فحتى الفعل الباطني تقيّد من وجه، لكن القول والظاهر منه لم ينهى عنه، وحتى حين نهى ضمناً عن التصريح بالخطبة أجاز التعريض بها، والنهي الضمني عن التصريح لم يرتّب عليه أي عقوبة دنيوية لمن خالفه بل ختم الآية بأسماء المغفرة والحلم الإلهي.

٩١-{وقاتلوا في سبييل الله واعلموا أن الله سميع عليم}. الذي يريد وجه الله، لا يهمه أن يقبل الناس عنه أو يرفضوه حين يأخذ الناس بعقيدة باطلة أو قيمة فاسدة، لكن يهمه إبراء الذمّة أمام الله تعالى بالبلاغ المبين، وهو يعلم أن الله يسمع كلامه وكلامهم، ويعلم قصده وفعله. وهذا يكفي لإبراء الذمّة عند من يريد وجهه تعالى. أما طلاب الدنيا، فإنهم يريدون قهر خصومهم ليقبلوا مقالاتهم، وكل من استعان على مقالته بالقانون فهو طالب دنيا، فإن ذكر بعد ذلك نواياه الدينية ومقاصده الربانية فهو منافق خبيث، ذلك مقطوع به.

٩٢- إجمالاً، قصّة اصطفاء الله لآدم وما حدث من محاورة مع الملائكة، وكذلك القصّة الموازية لها من وجه في سورة البقرة وهي {ألم تر إلى الملإ من بني إسرائيل من بعد موسى}، تظهر وجود حريّة في المحاورة والاعتراض والنقد والرفض وطلب الدليل حتى حين يكون المُحاور هو الرب أو النبي. فكما اعترض الملائكة هناك بقولهم "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك"، قال بني إسرائيل هنا "أنّى يكون له الملك علينا ونحن أحقّ بالملك منه ولم يؤت سعة من المال". هذا بالرغم من قول الله "إني جاعل في الأرض خليفة" أي أظهر لهم أن القرار صادر من "إني"، ولم يخبرهم أن القضية موضع مشاورة، لكن لأنهم مأمورين بالقبول كان لهم حقّ السؤال والاعتراض وطلب البيان. كذلك هنا بعد أن قال نبيهم لهم "إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً"، فأثبت أن البعثة من الله تعالى، والتسمية والتعيين حاصل من عنده سبحانه، ومع ذلك لأنهم مأمورين بالقبول كان لهم طلب تأييد الأمر بالمعقول، حسب مستواهم طبعاً أو رغبتهم. ولا الله أحرق أولئك الملائكة حين نازعوا وأظهروا أنفسهم بدلاً من المصطفى، ولا الله أمر نبيّه بأن يحارب هؤلاء الذين نازعوا في طالوت وأظهروا أنفسهم. هذا مدى السعة في المنازعة والسؤال والتشكيك الوارد في اصطفاء الله لخليفته واصطفاء الله والنبي لشخص يؤتيه مُلكه، فإن كان ما يرجع إلى الله وهي الخلافة والملك يكون للناس حق السؤال والتشكيك والاعتراض. وكما أن الله استجاب للملائكة بالبيّنة، فقال بعد ذلك "ألم أقل لكم إني أعلم"، كذلك استجاب الله ونبيه هنا لنبي إسرائيل بإظهار بيّنة "إن ءاية ملكه أن يأتيكم التابوت..إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين". الحاصل، في السماء كما في الأرض، يحق للعباد الاعتراض بالسؤال والكلمة وإبداء الرأي في المسائل المتعلقة بالله فضلاً عن تلك المتعلقة بهم بنحو عام أو بالمعنى الشائع للتقسيم بين حقّ الله وحق العباد. المأمور بأن يقبل له حق أن يعقل.

٩٢- {فلما فصل طالوت بالجنود...فما جاوزه هو والذين ءامنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده، قال الذين يظنون أنهم مُلاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين}. الفكرة هنا أن بعض الجنود أثناء مواجهة العدو، أثاروا بلبلة في العسكر وأحبطوا معنويات الجيش، أو هكذا سيُصنَّف قولهم، لأنهم قالوا "لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده"، ومثل هذه الكلمة كما هو معلوم تعتبر من الحرب النفسية التي يمكن للعدو أن يلقيها وسط أي جيش قبل مواجهته، حتى ينسحب من يريد الانسحاب ويفرّ الخائف ويشكّ البقية. مثل هذه الكلمة قد تودي برأس صاحبها في حالات تقنين مثل هذا البيان الذي فيه تأييد ظاهر للعدو بل لعلّه أقوى من عمل أسلحة العدو في أبدان الجيش، لأنه كسب للمعركة أو لجزء كبير منها بدون سلّ سيف. فماذا فعل طالوت الرباني بهؤلاء القائلين؟ هل حاكمهم محاكمة عسكرية بسبب قولهم، هل قتلهم، هل جلدهم، هل أنزل بهم أي عقوبة؟ الجواب: قطعاً كلّا. ولا شئ من كل ذلك. بل ترك لهم حرية قول ما يشاؤون. والذي فعله الذين ءامنوا ليس إلا تطبيقاً

للمبدأ العظيم نفسه، وهو قول مقابل قول، فردّوا عليهم ببيان وعقل وكشف {قالوا لا طاقة لنا..قال الذين يظنون أنهم مُلاقوا الله: كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين}. استشكل أولئك بالضعف والكمّية، فردّ هؤلاء بالتأييد الإلهي الذي يجبر الضعف والكمّية بالقوّة والمعيّة. قول بقول، فكرة بفكرة، لسان بلسان. لا محاكمة عسكرية، ولا اختراع مقاصد وتبريرات للمعاقبة مثل "الحفاظ على وحدة الجيش" أو "مصلحة الأمّة" أو بقية الهراء الشائع في المسألة، ومثل هذا الهراء شائع بالمناسبة شرقاً وغرباً، وقد رأينا مثال بارز على ذلك في الغرب الحديث كما تقدّم.

٩٣-{ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين}. مبدأ المدافعة مبدأ عظيم له تطبيق في مجال حديثنا. والمدافعة كما تكون بالأفعال تكون بالأقوال. وحتى تحصل المدافعة، لابد من أن يكون لكل طرف أن يدفع الآخر. وفي باب الأقوال، تقوم المدافعة على عدم وجود قانون، لأن تقنين البيان يلغي المدافعة لأنه يمحو المدافع والدافع وعملية الدفع ذاتها أو يحرفها ويضعفها ويقيّدها بتقييدات صناعية خارجية. فحتى يدفع كل إنسان بلسانه قدر استطاعته وبكامل وجدانه وضميره، لابد من إزالة كل قوانين البيان. وصدق الله، حين لا تحصل مدافعة فإن النتيجة هي "لفسدت الأرض". ويستحيل أن تجد بلداً فيه تقنين للبيان وإلا تجد فيه الفساد بل والفساد المستشري في كل باب. وأوّل من يشتكي من الفساد عادة هم نفس الذين بيدهم وضع القوانين فضلاً عن سواهم من سائر الناس. فإذن من أبرز أسباب حصول فضل الله على العالمين هو إلغاء كل قوانين التبيين.

٩٤-قد يرى البعض أن السبب الذي يبرر وجود حرية تعبير هو عدم علمنا بالحقيقة والحق والأحق، وبما أن المسائل نسبية واليقين معدوم، فإن الموقف المعقول هو ترك كل إنسان يقول ما عنده، من وجه لأنه مساو لغيره من القائلين لاستواء الكل في الجهل بالحق من حيث المبدأ، ومن وجه آخر لأن بكثرة الأقوال قد تتضح الأمور وتنجلي البصائر وكأن كل قائل يُدخل شمعة على كهف الاجتماع البشري المظلم. أقول: بالرغم من كون هذا الموقف مفهوم ومعقول، إلا أن القرءآن يذهب إلى ما هو أعلى من ذلك. فإنه بالرغم من قول الله وملائكته لرسوله {تلك ءايات الله نتلوها عليك بالحقّ وإنك لمن المرسلين} وقوله في آية أخرى {إنك على صراط مستقيم} وفي ثالثة {الحق المبين}، أي باختصار مع علم الرسول بأنه على حق وهو الأحقّ بالاتباع من سائر الناس في زمانه، إلا أنه ترك لغيره حق الاعتراض والمجادلة والقول والانتقاص وما إلى ذلك مما تجده مبثوثاً في القرءآن كلّه فضلاً عن غيره مما هو دونه كالروايات التاريخية. فحتى مع العلم بأن قولك هو الحق، ليس لك منع غيرك من القول الذي يناقض قولك، فما بالك وأنت لا تعلم أنك على حق علم اليقين وإنما لسان حالك لسان حال مَن اعتبر أقواله في الشرع رأياً وعبّر عن موقفه بآية "إن نظنّ إلا ظنّاً وما نحن بمستيقنين". فإذن في القرءآن، حرية البيان لا تقوم على افتراض الجهل بل حتى على افتراض العلم عند أصحاب السلطة.

٩٥-{تلك الرسل...ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البيّنات، ولكن اختلفوا فمنهم من ءامن ومنهم من كفر، ولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد}. أصحاب المقاصد "الحسنة" و "الطيبة" من أنصار تقنين البيان، يعودون إلى قضية اختلاف الناس ورغبتهم في منع هذا الاختلاف بواسطة تقنينهم وإنزالهم العقاب بمن يخرج عن التوحيد الصوري الكاذب الذي يحدثونه في من تحتهم. وهذه أهم مقاصدهم، لا أقل مقاصدهم المعلنة في هذا الباب. لكن معنا نحن أنصار عدم

التقنين ما يناقض مقصدهم هذا، وما معنا هو مشيئة الله وإرادته. {ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد}. والاقتتال هنا هو بالدرجة الأولى الاقتتال اللساني وليس اليدوي. فإنهم اختلفوا في الإيمان، ثم اقتتلوا بالبيان. فمدار الأمر على العقل والقول. والله يقول {ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد}. فالله شاء أن يحدث الاختلاف، والله يريد ذلك وفعل ما يريده. ومن هنا نعلم أمور. أوّلاً أن كل من يسعى لرفع الاختلاف في الإيمان والبيان بوضع أي قانون وقهر وإكراه، لا علاقة له بالله تعالى ورسله ومقاصده الشرعية. الله في طرف، وهم في طرف. فيمكن تصنيفهم كأعداء الله ورسوله والتصنيف حينها دقيق جدّاً ومبني على كتاب الله ذاته. ثانياً أن كل مساعي أعداء الاختلاف في الإيمان والبيان ستفشل، لأن مشيئة الله وإرادته لا معارض لها والله غالب على أمره وكما قال الصحابي "ليغلبنّ مغالب الغلّابِ}، والتاريخ كلّه والحاضر يشهد بذلك الفشل الذريع وانعكاس ما يريده أعداء الله من المقيّدين للتعبير والفكر. ثالثاً لابد أن تكون قوانيننا إن كنّا من أهل الله متفرعة ومنسجمة مع ما نعلمه من مشيئة الله وإرادته بحسب إعلامه لنا. بالتالي في هذا الباب لابد من إلغاء القوانين المبنية على قهر بعض المؤمنين والكافرين بشئ على بعضهم الآخر خصوصاً فيما يتعلق بالكلام وإظهار إيمانهم بالكلام. فلهم الاقتتال ما شاَووا بالأقوال، فقد شاء وأراد ذلك من قبلهم الكبير المتعال.

٩٦-{لا إكراه في الدين، قد تبيّن الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم}. كل دين قام على غير التبيين، فهو دين إكراه، وذلك ليس دين الله. هذه خلاصة رسالة هذه الآية وظاهر نصّها. ولذلك حتى أعداء الله يزعمون أن هذه الآية قد "نُسِخَت" ليبرروا فرض دينهم البشري، دين الغيّ والطاغوت، على الناس. الآية واضحة، لا إكراه لأن الرشد تبينّ والإيمان تفصّل، فالدين إيمان ورشد، أو رشد قام على إيمان، قل ما شئت، وكل ذلك قائم على كلمة واحدة وفعل واحد وهو {تبيّن}. وكل أنصار التقنين هم أنصار دين الغي والطاغوت، والله ورسوله والمؤمنون برئ منهم، حسبهم جهنّم هي مولاهم.

٩٧-{ألم ترَ إلى الذي حاج إبرهم في ربّه أن ءاتاه الله الملك، إذ قال إبرهم ربي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت، قال فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب، فبُهِت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين}. هذه مناظرة في معنى الألوهية مقام الإنسانية وحقيقة الطبيعة الآفاقية. المؤمن هنا بين إحدى اثنتين؛ إما أن يعتقد بأن إبراهيم عليه السلام كان لا يرى جواز المناظرة والمجادلة الكلامية العقلية في ذلك، لكنه وافق على المناظرة بحكم أن الذي يحاجّه ملك من الملوك ولا يملك إلا قبول مناظرته. وإما أن يعتقد بأن إبراهيم ناظره وجادله لأنه يرى جواز ذلك.

{حاجّ إبراهيم} تدلّ على أن الذي أنشأ المحاجّة هو الملك، وسأل إبراهيم عن ربّه، فقال إبراهيم "ربي الذي يحيي ويميت". وأما عبارة {أن ءاتاه الله الملك} ففي فهمها احتمالين؛ إما أن الملك بمعنى الملك الدنيوي الذي آتاه الله للذي حاجّ إبراهيم، وإما أن الملك بمعنى الإمامة والملك المعنوي الذي آتاه الله لإبراهيم، وكلا المعنيين موجود في القرءآن، الأول كما في قول مؤمن آل فرعون لآل فرعون "لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض"، الثاني كما في قوله تعالى عن آل إبراهيم "وآتيناهم ملكاً عظيماً" و "إني جاعلك للناس إماما..لا ينال عهدي الظالمين".

أيا كان الاحتمال الذين نأخذ به في فهم الآية، فإن المقطوع به أن إبراهيم ناظر وجادل في الألوهية والإنسانية والطبيعة الكونية. ولو قلنا بأن الذي حاجّه كان ملكاً وإبراهيم كان مضطراً لمجادلته، فإننا

نكون بذلك قد خرجنا عن منطوق النصّ، وَ نكون قد خالفنا ببقية قصص إبراهيم الذي فيه أنه كان يجادل عن التوحيد ويجادل في قضايا الدين والاجتماع والسياسة العامّة أيضاً، وتأمل قصصه يكشف عن ذلك. بل إبراهيم كان يجادل حتى الملائكة، وقال الله عنه "يجادلنا في قوم لوط". فكان إبراهيم يستعمل الجدل حتى مع الله وملائكته. هذا هو صاحب الملّة؛ يجادل الله والملائكة وقومه وأباه والجبابرة. وقبل ذلك كان يجادل نفسه كما في قصّة قوله للأصنام "ألا تنطقون". فحقّا إن الإنسان يتعامل مع غيره كما يتعامل مع نفسه، شعر أم لم يشعر عادة. فالذي يحسن مجادلة نفسه لن يرضى بقبول شئ من غيره إلا بمجادلته. فكيف يكون متّبع ملّة إبراهيم ليس على هذه الشاكلة، وقد قال الله "ومن يرغب عن ملّة إبراهيم إلا من سفه نفسه"، صدق الله، من لا يجادل ويستعمل عقله حتى مع الله والملائكة، فإنه لا يكون على الطريقة الإبراهيمية. بالتالي تحرير الكلام حتى يستطيع الناس المجادلة كما يشاؤون شرط جوهري لإقامة الملّة الإبراهيمية التي أمر الله نبيه محمد باتباعها "اتبع ملّة إبراهيم" و "لقد كان لكم أسوة حسنة في إبراهيم"، و "أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده".

٩٨-{أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، قال أنّى يحيي هذه الله بعد موتها، فأماته الله مائة عام ثم بعثه، قال كم لبثت، قال لبثت يوماً أو بعض يوم، قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنّه وانظر إلى حمارك ولنجعلك ءاَية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً، فلما تبيّن له قال أعلم أن الله على كل شئ قدير}. إذن بدأ هذا الولي الصالح الذي يسمع الله لأقواله ويستجيب له بالآيات العجيبة، ويتكلم مع الله، بدأ ليس بالتسليم الأعمى، لكن بالقول والتشكيك. ثم حصل ما حصل. وقال الله له ثلاث مرّات "انظر". وبعد كل ذلك، حصلت عنده البيّنة الكافية له، فقال تعالى {فلما تبيّن له}، مرّة أخرى شرط البيّنة و ليس البيّنة المجرّدة في الهواء، بل البيّنة بحسب الشخص، يّن له}، ولم يقل تعالى: فلما تبيّن. ويسكت. بل قال {فلما تبيّن له}، أي بحسب ما كان يريده هو وينفعه هو من البيّنات. بحسب ما يلائم قلبه وفهمه. وكان البيّنة مكانية، حين نظر في البلدة. وزمانية، حين نظر في المدّة. وذاتية، حين شهد حياته وموته. وخارجية، حين نظر إلى طعامه وشرابه وحماره. {فلما تبيّن له قال أعلم أن الله على كل شئ قدير}. ونستفيد من هذه الآيات: أوّلاً جواز القول والتشكيك حتى لو كان قولاً في الله وصفاته وفعله في الكون. ثانياً أولوية البيّنة الكافية للفرد، وعدم علوّ شئ آخر عليها في كل قضايا العلم. ثالثاً عدم جواز أي تقنين يعاقب على الشكّ في الإيمان، فإن هذا الولي الصالح ما قال "أعلم أن الله على كل شئ قدير" إلا بعدما "تبيّن له"، قال تعالى {فلما تبين له قال أعلم}، بالتالي قد أن يتبيّن له لم يكن يعلم أن الله على كل شئ قدير، ولو كان مثل ذلك الجهل سبباً للعقوبة لما استجاب الله له بتلك الآيات والأقوال والمكالمة بل لعاقبه بنفسه، وقد نرى أن الله يعاقب بنفسه أحياناً ولا يسمح بمعاقبة البشر للبشر على نفس الجريمة، كما مرّ معنى وسيأتي إن شاء الله أمثلة على ذلك، لكن في قضية هذا الولي صاحب الحمار فإنه لا الله عاقبه على شكّه وأقواله، ولا-فضلاً عن ذلك-أمر أحداً بأن يعاقبه. فسنّة الله التي يقوم بها خلفاء الله هي الاستجابة بالبيّنة على كل تشكيك وإشكالية إيمانية وعلمية.

٩٩-{وإذ قال إبرهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهنّ يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم}. وهذه تشبه الفكرة في الآية السابقة عن صاحب القرية والحمار. لكن صاحب القرية كان يريد العلم بقدرة الله، وإبراهيم هنا يريد العلم بفعل الله، كما أن القصّة الأولى من السلسلة الثلاثية

تتعلق بذات الله. فقصّة الذي حاجّ إبرهيم في ذات الله، وصاحب القرية بصفة الله، وإبراهيم في فعل الله. أو بتأويل آخر: الأولى عن الفرد، والثاني عن المجتمع، وكلاهما في الدنيا، والثالثة عن عموم الأفراد في الآخرة. وكل ذلك ورد فيه الجدل، والنظر، والبيّنة، من إنسان لإنسان، ومن إنسان لله تعالى. والإنسان الذي جادل في الأولى هو خليل الله، والذي جادل في الثانية والثالثة هو الله تعالى. فالجدل فعل الله وفعل أولياء الله. بالتالي كل من يضع قوانين ضد البيان، وهي قوانين تسعى إما لقمع الكلام وإما لمنع الجدل وإما لتخفيف حدّة الجدل في بعض الأمور، كلّها قوانين لا علاقة لله ولا لأولياء الله بها، وإنما هي قوانين وضعها من استخفّ قومه وَرضي بها من سفه نفسه ودافع عنها من أخزاه الله ولعنه.

١٠٠- {مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبّة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم}. ينطبق ذلك على الكلمة. فالكلمة مال الروح والعقل. وحين تنطلق الكلمة، مهما كانت صادقة أو كاذبة، حسنة أو خبيثة، فإنها حين تصل إلى الناس وتختلط بهم ثم يتفاعلون بدورهم ويُطلقون تعليقهم ونقدهم وقبولهم ورفضهم وسخريتهم وتصديقهم وتأييدهم وبقية الردود الممكنة والتفاعلات المحتملة من قبيل تحويل الفكرة إلى شعر أو رواية أو مسرحية أو غير ذلك، تصير فعلاً كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبّة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم. أنصار تقنين البيان لا يفهمون ذلك ولعل أكثرهم لا يريده. إلا أن على أهل الروح والعقل أن يحاربوا لإزالة كل تلك القوانين، لأن إنفاقهم لكلماتهم يتعرّض للمنع والقيود، بالتالي إنفاقهم يقلّ، فيقل كسبهم وأجرهم وبقاء عملهم وصدقتهم الجارية من بعد موتهم. الجسم يفنى لكن الكَلِم تبقى، فمن أراد البقاء بأكبر قدر ممكن عليه أن يتواجد في بيئة تسمح ببقاء وانتشار الكلم على أوسع نطاق ممكن، ثم الله يفعل ما يشاء. ويشهد لهذا التأويل لإنفاق المال، غير نفس التأويل بذاته وحسن فهمه وغير الأحاديث، الآيات التالية، مثل قوله تعالى بعد ذلك بآية ولا يزال الموضوع متّصلاً وهو عن الإنفاق {قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى} فجعل القول من صور الإنفاق، وقدّمه على المغفرة.

١٠١- {الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء، والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً، والله واسع عليم}. إن كان الله يترك الشيطان ليعبّر عمّا يشاء ويوسوس ويوحي ويقول ما يشاء، ويكتفي الله تعالى بأن يعد و يأمر بما يقابل وعد وأمر الشيطان، والله يقدر على أن يُسكتب الشيطان ويقطع لسانه ويخفيه من الوجود، ولكن مع ذلك تركه ليقول ما يشاء وردّ قوله بقول ووحيه بوحي، فمن هذا الذي يزعم أن له حقّ إسكات خصومه وقمع معارضيه وقطع لسان مناوئيه. مشكلة أنصار تقنين البيان أنهم يعطون لأنفسهم صلاحيات لم يعط نفسها لنفسه الرحمن.

١٠٢-{يؤت الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً، وما يذّكر إلا أولوا الألباب}. الحركة الطبيعية للحكمة هي أن تأتي من الله للعبد، ثم من العبد لإخوانه من الناس، فيقبلها من رحمه الله وقام بالطهارة ويرفضها من حقّت عليه الضلالة. فالمشيئة في إيصال الحكمة ونشرها يكون من الله ابتداءً ولله انتهاءً. هذا في حال خلّت السلطات في البلاد والقرى بين الحكيم وبين الناس. لكن تقنين البيان يجعل نشر الحكمة متوقّفاً على مشيئة البشر وأهوائهم لا مشيئة الله. ومعلوم أنه "لو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض". قد تقول: لكن الحكمة خير والسلطات عادة لا ترفض الخير. قلنا: الحكمة خير عند فئة معينة هي "أولوا الألباب"، وأما من عداهم فيرون الحكمة شرّ وسفاهة، "أنؤمن كما آمن

السفهاء". ولا ينبغي ترك تقييم الكلمة والحكمة إلى أي سلطة، خصوصاً سلطات من النوع الذي كثر وجوده في ماضينا وحاضرنا. ثم إن الحكمة ليست فقط التبسّم في وجه أخيك والتواضع وما شابه. من لصلب الحكمة أمور قد ترفضها أهواء أصحاب السلطة والمناصب والشهرة والسيادة الثقافية في البلاد. وقد يكون من الحكمة النهي عن بخس الناس أشياءهم والربا مثلاً، لكن الملأ وأصحاب السلطة في البلاد قد يقولوا كما قال سلفهم الطالح من قبل "وأن نفعل في أموالنا ما نشاء"، ولا يكتفون بالمحاورة بل يذهبون إلى المعاقبة. ومن وجه آخر، قبول الناس للحكمة من الله أو من الحكماء سيقلّ كثيراً ولو لا لسبب إلا الخوف من العقوبات المقترنة بطلب تلك الحكمة والتكلّم بها والدفا ع النظري عنها، وقد قال الله "وما ءامن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون و ملأه أن يفتنوهم". حسن سير الحكمة نزولاً وانتشاراً يقتضي من باب "ما لا يتم الواجب إلا به إلا واجب" إزالة قوانين البيان.

١٠٣-{ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء}. بعض أنصار تقنين البيان من أصحاب "النية الطيبة" كما يتوهمون أو لعلهم في حالات نادرة جدّاً يصدقون، يقول بأنه يريد تقنين البيان خوفاً على دين الناس وأفكارهم وقيمهم ودنياهم وآخرتهم. باختصار يريد أن يهدي الناس ويخشى عليهم الضلالة. وكيف يريد هدايتهم؟ ليس بما أمر الله به رسوله وبتلك الطريقة الشريفة التي تعتمد على الكلمة والبيّنة، كلاّ، يريد أن يهديهم بالطريقة التي لعن الله أصحابها ولم يجعلها حتى لرسوله وخاتم النبيين حبيبه. وجوابنا لمن كان صادقاً مع نفسه هو قوله تعالى {ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء}. {وما تنفقوا من خير فلأنفسكم} وليس لغيركم، فإنه ليس لكم إلا أنفسكم والاهتمام بها ولا توهموا وتكذبوا على أنفسهم بأنكم تهتمون لغيرها وبغيرها وبغير مصيرها الخاص. {وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله} لا ابتغاء الوجاهة في المجتمع أو السيادة على الناس بالإرهاب والتخويف أو استغلال كون السلطة تجد فيكم مصلحة اليوم فتستعملكم لأغراضها وتأكل بكم الناس، كلاّ، إن كنتم فعلاً ممن يرى نفسه مخلصاً صادقاً يريد هداية الناس فعليه أن لا ينفق إلا ابتغاء وجه الله ويكفي في ذلك الابتغاء أن تنشر وتقول ما ترى أنه الهداية ثم الله يفعل ما يشاء ويهدي من يشاء ليس لك أنت تقرير ذلك ولا فرضه على الناس. لو فعلت ذلك لكان فعلك خيراً حقّاً، وحينها ستجد أوّل ما تجد مصداق قوله تعالى {وما تنفقوا من خير يوفّ إليكم وأنتم لا تُظلمون} بالتالي نتيجة أقوالك في الناس ليس لها أي قيمة في مدى أجرك عند الله، لأن تلك النتيجة ليست بيدك ولا لك تحديدها، لك العمل وعلى الله النتيجة. فقم بدورك ولا تلعب دور غيرك فتهلك نفسك.

١٠٤-{الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية، فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون}. هذه هي الحالة التي نريد تثبيتهاو، وهي مثلنا الأعلى الذين نصبو إليه. وهي أن نقدر ويقدر كل صاحب مال معنوي وعقلي، كل صاحب حكمة وفكر، أن ينفق من ماله هذا بالليل والنهار، سرّاً وعلانية. فلا قيد ولا شرط من خارج. بل له أن ينفق كلّما أراد الإنفاق. فلا ينتظر الليل ليتخفّى من أعين الرقباء، أو يستعمل المجالس السرّية والتحت أرضية والاختفاء في السراديب لينشر فكره، وقد حصل في الماضي ويحصل اليوم في كل بلد عندها قوانين تعاقب على الكلام المجرّد. يجب أن تعكس قوانينا أحكام الله وسنّته وإرادته. وحتى نصل إلى تلك الحالة الشريفة التي هي القدرة على الإنفاق بالليل والنهار سرّاً وعلانية، وكما قال في الآية الأخرى "إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم"، فنحتاج إلى إلغاء عقوبات الكلمات كلّها.

١٠٥- {الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، وأحلّ الله البيع وحرّم الربا، فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفّار أثيم. إن الذين ءآمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. يأيها الذين ءامنوا اتّقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلَمون. وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وأن تصدّقوا خير لكم إن كنتم تعلمون}. في هذه الآيات نجد قولاً في باب المعاملات، والتعامل بالمال، وهي قضية الإقراض بالربا. الآيات تصف الذي يتعامل بالربا بأنه (أ) يتخبطه الشيطان من المسّ. (ب) أصحاب النار. (ج) كفّار. (د) أثيم. (هـ) غير مؤمن وغير متّق لله. (و) متعرّض لحرب الله ورسوله. (ز) ظالم. (ح)لا يأخذ ما هو خير. (ط)ليس من أهل العلم. هذه تسعة أوصاف، لم تترك شيئاً من الثلب والذمّ تقريباً. ومرجع كل هذه الصفات التسع هي إلى "قول" واحد. وذلك القول هو ما عبّر عنه القرءان هكذا {ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا}. وهي فكرة، علاقة ذهنية بين مفهومين وعملين، عملية قياس عقلي. وتم التعبير عن تلك الفكرة بواسطة اللغة {إنما البيع مثل الربا}. وتم إطلاق هذا القول في المجال العام بواسطة اللسان والكلام. فالسؤال الآن: قد رتّب الله كل تلك الصفات التسع السلبية على من يقول مثل هذا القول، وهدد صاحبه بحرب الله ورسوله، فالأمر هنا تم توكيل رسول الله ليقوم بتلك الحرب على من أهل الربا، وذلك يدلّ عليه قوله {فأذنوا بحرب من الله ورسوله} فهنا الأمر متوجّه للرسول ولم يقم بإحالة الأمر إلى الله، ويزيد هذا الأمر وضوحاً مفهوم قوله تعالى قبل ذلك {فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله} بالتالي من جاءته الموعظة ولم ينته فأمره ليس فقط إلى الله بل إلى رسول الله وذلك مدلول آية الحرب، وبناء على ذلك، أليس هذا تقنين لقول، تقنين لبيان، تقنين للتعبير عن فكرة بواسطة اللغة؟ الجواب: قطعاً لا. القول اللغوي {إنما البيع مثل الربا} لم يترتّب عليه أي حكم قانوني فعلي، وإنما ردّ الله عليه بقول مثله وذلك بعده مباشرة وفي الآيات اللاحقة من قبيل قوله {وأحلّ الله البيع وحرّم الربا} والذي يردّ على من يدّعي أن الله أحلّ الربا بدعوى تقابلها بأن الله حرّم الربا، ثم ردّ من وجه آخر بالإشارة إلى الآثار الأخروية لفعل الربا، وردّ من وجه ثالث بالإشارة إلى المصير الدنيوي للربا، وردّ من وجه رابع بالإشارة إلى الحجّة الأخلاقية لرفض الربا، ثم من وجه خامس الإشارة إلى الفائدة المعنوية والأبدية من الانشغال بالأعمال المستنيرة والتي تغني عن الانخراط في الظلم والظلمات الدنيوية الدنية. ثم من وجه سادس بالإحالة على إيمان الشخص وضميره الخاص، ومن وجه سابع بمفهوم العدالة المالية أو "الاقتصادية" بالمفهوم المعاصر، ومن وجه ثامن بمفهوم الرحمة والأخوّة والتعاون في الاجتماع. كل ذلك ردّ به بالأقوال على مقالة أنصار الربا. فحين قالوا ردّ عليهم بأقوال. ولكن حين فعلوا، جاء التهديد بالحرب، ولاحظ حتى صياغة آية الحرب والكلمة التي افتتحتها {فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب}، بل قبل ذلك تأمل في أوّل وصف لهؤلاء الناس {الذين يأكلون الربا} وكلمة {يأكلون} هي فعل، وفعل يدلّ على الممارسة الفعلية للربا.. الآيات كلّها تتحدث عن أناس يفعلون الربا، يأكلون الربا، يظلمون الناس بالربا. لكن لأن أفعال الناس ترجع إلى أقوال أي إلى أفكار سواء عبّروا عنها هم أو شرحها غيرهم ووضع أفكارهم في قالب لغوي، فإن القرءآن على عادته في معالجة الأمور من جذورها القلبية والعقلية والفكرية، أشار إلى قولهم، سواء كان ذلك قولهم هم أو هو وصف القرءآن لقولهم بمعنى لفكرتهم، والظاهر أنه قولهم هم الذي يعبّر عن فكرتهم. فليس في الآية أي عقوبة دنيوية عليهم من

حيث قولهم المجرّد {إنما البيع مثل الربا} ومجادلتهم عن فكرتهم هذه وقياسهم العقلي المتضمن فيه. وإن كان هذا الأمر ظاهر في الآيات، لكن حتى لو تأملنا في قوله {وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلمون ولا تُظلَمون} يكشف عن أن الشئ الذي كانوا عليه ليس فقط قول فكرة وإنما تفعيل فكرة، ولذلك كانت التوبة ليست الاقتناع بعكس فكرتهم، بل كانت التوبة بالكفّ عن ممارسة الربا فعلياً وسيتم إرجال رؤوس أموالهم لهم، فالقوم قد استثمروا رؤوس أموالهم في موضوع الربا، فهو فعل وليس مجرّد قول. وبعد، فإن الله تعالى نقل قولهم اللغوي ولم يطمسه أو يمنعه أو يحجبه أو يقيّد نشره، بل حفظه في كلامه بل صار قولهم هو قول الله، لأننا حين نقرأ جملة {إنما البيع مثل الربا} في القرءآن فنحن نقرأ كلام الله وللعبد على هذه القراءة حسنات وكل حرف بعشر حسنات، وأي تعظيم للأقوال أكبر من جعل أقوال الناس أقوالاً لله تعالى. فالله أذن لهم بالقول، وحفظ قولهم، وردّ عليهم بأقوال، ولم يرتّب عليهم أي عقوبة دنيوية يأمر رسوله بإنزالها بهم على مجرّد قولهم. وليس وراء ذلك من عدم تقنين البيان شئ، ولا على تعظيم قدر البيان شئ. الخلاصة: حين فعلوا ردّ عليهم بفعل، وحين قالوا ردّ عليهم بقول، وليس وراء ذلك شئ من العدل.

{قالوا إنما البيع مثل الربا}. هذا القول في قضية مالية واقتصادية وتجارية واجتماعية يدلّ على أنه للناس حق قول أي فكرة يشاؤون في هذا الباب واستعمال الفكر والقياس العقلي فيها أيضاً، ويجوز لهم استعمال النصّ الإلهي كمادة للقياس عليه حتى لو كان قياسهم باطلاً، وعلى أهل الحقّ تبيين ذلك لهم بالأقوال وبالتفصيل كما قال الله تعالى.

١٠٦- {يأيها الذين ءامنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل..وليملل الذي عليه الحقّ وليتّق الله ربّه ولا يبخس منه شيئاً}. قد يقال :الذي سيُملي مأمور بأن يتّق الله ربّه ولا يبخس من الدين شيئاً، وفي هذا تقييد لأقواله، بالتالي حرية القول مقيّدة. والردّ على ذلك: أوّلاً ليس في الآية عقوبة مفروضة على من لا يتّق الله ربّه ويبخس من الدين شيئاً أثناء إملاء الدَّيْن، وإنما أحاله على التقوى الشخصية. ثانياً وما يفسّر عدم وجوب عقوبة أيضاً من وجه هو أن صاحب الحقّ، الذي له الحق، والحاضر هو أو وليّه بالعدل في محضر كتابة الدَّين يسمع ويشهد ما تتم كتابته، وهو يعرف حقّه، فهو الرقيب على صحّة ما تتم كتابته، ورقيب آخر على صحة الكتابة ودقّتها هم الشهداء الذي أمر الله بالاستشهاد بهم، وهؤلاء سيسمعوا من الذي له الحق ما هو حقّه وإقرار الذي عليه الحقّ به. وهذا كاف لردّ دعوى وجود قيد قانوني على قول الذي عليه الحقّ. وأما بقية مباحث الآية وفهم سبب ورود قيد {وليتق الله ربّه} وهو المقصود به هو الذي عليه الحق أو الكاتب، وما شابه فليس هنا محلّ تحريره، ويكفي ما ذكرناه لإثبات المطلب الخاصّ لهذا الكتاب.

١٠٧-{ولا يأب كاتب أن يكتب كما علّمه الله...ولا يُضارّ كاتب..وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم}. مع أخذ هذه العبارات القرءانية باستقلال عن سياقها المتعلق بالدين خصوصاً، ونظراً إلى العلّة الكبرى المشتركة، فيمكن قياس كل كاتب في كل موضوع على هذا الكاتب، والعلّة المشتركة هي {كما علّمه الله} التي يمكن أن تدلّ أيضاً على التعليم الإلهي عموماً من قبيل قوله لنبيّه "وعلّمك ما لم تكن تعلم" والمقصود بذلك قضايا العلم عموماً. فكل كاتب عليه أن لا يأب أن يكتب كما علّمه الله، و قوله "كما" يشير إلى المبنى وإلى المعنى، فكما علّمك الله اكتب ولا تنظر إلا إلى الله وما علّمك إياه واطمأن له قلبك. فهذا واجب الكاتب. أما واجب الناس فهو {ولا يُضارّ كاتب..وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم}. فالكاتب له حصانة تامّة

وهو غير مسؤول إلا أمام الله على ما يكتبه. هذا مقتضى الإيمان والعدل، والإضرار به بسبب كتابته بأي نوع من أنواع الإضرار هو من الفسوق لأن قوله {لا يُضارّ} نهي عامّ. فالإضرار بشخص الكاتب دليل على عدم إيمان وعدم عدالة. لأنه على التحقيق، بعد أن يكتب الكاتب الكتاب ينفصل الكتاب عن شخصه، ولا مسوّغ للإضرار بشخصه بسبب كتاب قد ظهر للوجود ودخل في العالَم واستقلّ عن صاحبه، فعلاً لا عقل ولا معنى معتبر لمثل ذلك الإضرار، لأنه مبني على رفض إحداثه للكتاب، فهل الإضرار به سيعيد دورة الدهر ويلغي وجود الكتاب، كلّا، فإذن ما معنى الإضرار بشخص الكاتب بسبب كتابه المستقلّ عنه بهذا الاعتبار الجوهري. صدق الله {فإنه فسوق بكم}.

١٠٨-{ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا.....ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فإنه ءاثم قلبه والله بما تعملون عليم}. تقنين البيان قد يكون بالإيجاب أو النهي، فحين نجبر إنساناً بواسطة العقوبة على قول شئ مثل أن نجبره على عدم قول شئ، كلاهما دخول في إرادته للقول من عدمها. بناء على ذلك، أليس نهي لشهداء عن كتم شهادتهم فيه تقنين لبيانهم؟ الجواب: كلّا. لأن الآية الأولى للدين والتي ورد فيها {ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا} ليس فيها إلا نهي الله لقوم هم حسب منطوق فاتحة الآية {يأيها الذين ءامنوا} من المؤمنين بالله وبشرع الله، بالتالي ينطلق في الانصياع هذا النهي من إيمانه المبني على العلم وعدم الإكراه في الدين. ولا يوجد أي عقوبة دنيوية مذكورة في الآية الأولى على الشاهد الذي يأبى الإتيان بشهادته. أما الآية الثانية فإن منطوقها كاف لإظهار انعدام التقنين، فإنها ترتّب على كتم الشهادة إثم القلب وليس الجلد أو السجن أو القتل أو الغرامة. {ومن يكتمها فإنه ءاثم قلبه والله بما تعملون عليم} فأحاله على رغبته في سلامة قلبه، وجعلت رقيبه هو الله تعالى. بينما القانون لا يهتمّ بالقلوب ولا ينظر إليها بصورة مباشرة، وإنما يأخذ حقّه بفعل شئ في أبدان الناس وأموالهم. والنهي عن كتم الشهادة ليس تقنيناً للشهادة لأنها لم تقل مثلاً: ومن يكتمها فاجلدوه خمسين جلدة. لو قال ذلك لكان تقنيناً من هذا الوجه. ثم حتى لو افترضنا أنه قال ذلك، لو افترضنا أنه حكم عليه بعقوبة في حال كتم الشهادة ورفض قول شئ ما، فإنه مع ذلك لا يوجد إجبار له على قول شئ إلا من حيث هو أجبر نفسه بنفسه حين رضي بأن يكون من الشهداء على قضية معيّنة وهي الدِّين هنا، فحين استشهدوه كان بإمكانه وكامل حقّه من كل وجه أن يرفض الشهادة، لكن حين قيّد نفسه بنفسه وشهد صار من مسؤوليته أداء الشهادة حين تُطلَب منه. هذا لو افترضنا أنه حكم عليه بعقوبة، فكيف ولم يرتّب عليه أي عقوبة، فمن الظاهر إذن أن الله لم يجبره بعقوبة دنيوية على أداء اشهادة التي هي قول من الأقوال.

١٠٩-{ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}. في هذه الآية مبدأ لخلفاء الله، ويشتمل على فكرة تفسّر عدم تقنين البيان. لأن أقوال الناس إما مبنية على وعي منهم أو على غفلة ونسيان لشئ من الحقائق العليا أو السفلية كما قال الله عن عهده وميثاقه مع بني آدم بأن لا يحتجوا بالغفلة أو بالنسيان. ومن وجه القول إما صواب وإما خطأ، وكل صاحب قول عموماً هو شخص يرى الصواب ويتحرّى الصواب عند نفسه، فهو يريد الصواب وإن أخطأ. والآية السابقة تبيّن أن من دعاء الرسول وهو مستجاب الدعاء بإذن الله وفضله، عدم المؤاخذة بالنسيان والخطأ. وإن كان ذلك الأمر راجع إلى حكم الله في الآخرة بالمعنى الأوّل، لكن مع ذلك يمكن استمداد نفس مفهوم العدالة والرحمة في شؤوننا في حال أن المفهوم موجود بذاته في مواضع أخرى من الآيات. وبناء على ذلك، نحن لا نؤاخذ الذي ينسى أو يخطئ في

أقواله لأن تلك هي قدرته وسعة نفسه. {لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها}. فإن اجتهد وسعى للصواب، فقد قام بما عليه. وعلينا قبول قوله وتصحيحه وتعديله بحسب سعتنا نحن.

هذا نهاية الاستدلال بسورة البقرة. والحمد لله.

..........—..........

١١٠- {نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل. من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان}. هل يمكن أن نتخيّل نبيّاً يذهب إلى وزارة الإعلام ليطالب بالفسح عن كتاب أنزله الله إليه "هدى للناس" (ومن ضمن "الناس" الحكومة وأعضاء وزارة الإعلام ورقباء الفسح أيضاً !). العلاقة بين الكاتب وبين الناس لابد أن تكون مباشرة؛ "خلّوا بيني وبين الناس" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. الكاتب هو الذي يقول للحكومة ما هو "الحق"، لا الحكومة هي التي تقول للكاتب ما هو الحق وما يحق له نشره. ولذلك تكملة الآية {إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام}. الكاتب عزيز، ومن عزّته والحفاظ على عزّته تركه لينشر ما يريد وعدم إذلاله بطلب "الإذن" الذي هو رمز العبودية "بإذن ربهم". لو أجزنا للحكومة أو للجماعة الحاكمة حجب الكتب التي لا تريدها ووجوب أخذ إذن وفسح حسب معاييرها قبل نشر الكتاب، فلابد أن نعتبر الأنبياء وأوّلم سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم كـ"خارجين على القانون" بل من المعاندين في ذلك، لأنه خالف إرادة كبار قريش والملأ منهم حين سعى في نشر كتاب في السرّ بعد أن حاربوه على نشره في العلن، ثم يجب أن نقبل ونرضا بالعقوبات التي نزلت على رسول الله وأصحابه وأهل بيته بسبب نشرهم لهذا الكتاب الذي جاء به. النبي أكبر محارب لقوانين نشر الكتب والفسح الإعلامي.

١١١- {هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله}. فإذن يجوز نشر كتب فيها كلام متشابه، يمكن أن يتعلق به أهل القلوب الزائغة المبتغية للفتنة، وكذلك التي فيها كلام مجهول لكل الناس أو لأكثر الناس، وبالرغم من أن كل الناس أو أكثرهم لن يعلموا حقيقته فإنه يجوز نشره وسط كل الناس. فحتى الكتب التي تتضمن الفتنة، وقد يبتغي بها بعض الناس الفتنة، وقد يؤدي جهل الأكثرية إلى الافتتان بها، هذه الكتب يجوز نشرها، وكتاب الله أحد هذه الكتب بنصّ الآية الصريح. الله لم يجعل لأحد سلطة غربلة كتابه وحذف كل الآيات التي قد تؤدي إلى الفتنة، الفتنة الحقيقية فضلاً عن الفتنة الوهمية التي يزعم الطغاة عادة أنهم يتّقونها ويخافونها. لو كانت الكتب التي قد تؤدي إلى فتنة الناس وضلالهم وزيغهم لابد من حجبها ومنعها، لكان كتاب الله الذي أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم هو أوّل تلك الكتب التي يجب حجبها؛ وقد اتفق علماء الأمّة أن الكثير من أفراد وجماعات الأمّة، العلماء قبل الجهلاء، قد ضلّوا بشكل أو بآخر بسبب "جهلهم" بالقرءآن أو "عدم علمهم بتأويله" أو "بكيفية التعامل مع الآيات المتشابهات" أيا كان تفسير "المتشابهات". بل كثيراً ما يقتتل الناس بسبب تفسيرهم وتمسكهم ببعض آيات هذا الكتاب الإلهي، قتل وسفك دماء وتقاطع ومقاطعة اجتماعية وسياسية وأسرية وقل ما شئت من أنواع التنازع والاحتراب بسبب فهمهم لكتاب الله وتعاطيهم معه. ومع كل ذلك، لم يقل أحد منهم بأنه يجب منع قراءة كتاب الله في العلن، أو حجبه عن الناس بالكلية، ولو صدف أن وجد شخص يقول بمثل ذلك فسنجد أن كلام هذا الشخص نفسه والنصوص والكلمات والمناهج الأخرى التي يقبلها يوجد فيها مثل تلك القابلية للفتنة والزيغ والاحتراب بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى. فما هي الطريقة التي ارتضاها الله وأهل العلم به لاتقاء تلك الفتنة التي في الكتب؟ بعض تلك الطرق هي التي وردت في تكملة الآية والآيتين بعدها: الطريقة الأولى {والراسخون في العلم يقولون ءامنا به كل من عند ربنا}. أي معرفة كليات العلم وأصوله، وإرجاع التفاصيل المجهولة إلى الكليات

المعلومة. وهو أمر شخصي كما ترى، وليس قانوناً. الطريقة الثانية {وما يذّكر إلا أولوا الألباب} وهم أهل الذكر والفكر، أي أن تكون طريقة حياتك ومحورها قائمة على الذكر والفكر، والبحث عن لباب الأمور، فلا تغتر بالظواهر ولا تستعجل النتائج ولا تكون إمّعة ولا تتبع كل ناعق. أيضاً أمر شخصي. الطريقة الثالثة {ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب} وهي الدعاء والالتجاء إلى الله وطلب العلم منه والاستفسار من الكاتب نفسه عن معنى كلامه؛ ومن هنا يمكن استنباط مبدأ محاورة الكتّاب ومناقشتهم في معاني كلامهم المتشابه والغريب والصعب وكل ما يمكن أن تنشأ بسببه فتنة ومشكلة. الطريقة الرابعة {ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه، إن الله لا يخلف الميعاد} والمقصود تذكر مصيرك الأبدي والذي سيتحدد بناء على نواياتك وأحوالك وأقوالك وأفعالك في هذا العالَم، فإن الدنيا الشجرة والآخرة الثمرة، فتعلم أن تعاطيك مع الكتب وتفاعلك معها باطناً وظاهراً له أبعاد أخروية وأبدية ومصيرية، فيزيد انتباهك وتدقيقك في ما تقرأه وتسمعه وكيف وماذا ستبني عليه. الفكرة العامة وراء هذه الطرق هي تعليم الناس وانتباههم وإرشادهم إلى أحسن المناهج في التعاطي مع الكتب، وليس حجب ومنع الكتب ذاتها. فإن الميّال إلى الفتنة سيميل إليها، انتشر الكتاب الممنوع أم لم ينتشر. الراغب في الاحتراق يصل لناره ولو كانت فوق السبع الطباق.

١١٢- {قل للذين كفروا ستُغلَبون وتُحشرون إلى جهنم وبئس المهاد} هذا تهديد ووعيد، وفيه حزبية وطائفية وتفريق بين الناس بناء على أفكارهم وقيمهم وسلوكهم. وبما أنه جائز فكل ما هو مثله يجوز أيضاً من حيث المبدأ.

١١٣-{إن الدين عند الله الإسلام، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم من العلم بغياً بينهم}. الشق الأوّل فيه تفريق بين الناس وطائفية، {فإن أسلموا فقد اهتدوا} فإن لم يسلموا فقد ضلّوا. والشق الثاني فيه طعن في الشخصيات الدينية والرموز والرؤوس. وكما أنه يجوز هنا فمن حيث المبدأ يجوز دائماً.

١١٤- {فإن حاجّوك فقل} ولم يقل: فإن حاجوك فقاتل. فتجوز محاججة النبي، فضلاً عمّن دونه. والمحاججة استعمال الكلام لنقض كلام الآخر، فالطعن في الكلام حتى كلام رأس الدين والدنيا جائز. وليس للمتعرض للمحاججة إلا أحد طريقين: الإعراض أو {فقل} أي يرد القول بالقول، إذ إنما عليه {البلاغ} والبلاغ يتم في حال وُجِدَ المعارض والمناقض.

١١٥- {ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب، يُدعَون إلى كتاب الله ليحكم بينهم، ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون. ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون} فالدعوة إلى كتاب الله تتم بالدعوة لا بالقهر والإكراه، وقوانين التبيين تعتمد على إكراه وقهر الناس على كتاب ما وكلام ما. ولذلك ردة الفعل تجاه الدعوة إلى كتاب الله-حسب هذه الآية-انبنت على قول أي فكر ورأي خاص عند الذين تولّوا وهم معرضون، {ذلك بأنهم قالوا} أي لو سألتم لماذا يتولّون وهم معرضون فالجواب {ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا} وذلك رأي لهم بخصوص قضية وجودية وأخروية. فردة فعلهم مبنية على رأيهم، ولذلك هي ردة فعل "حرّة". الدعوة مبنية على قول، وردة الفعل مبنية على قول، لا فقط قول اللسان بل قول الجَنان. ثم يحق لكل صاحب كتاب أن يدعو إلى كتابه، وعليه أن ينظر

في أسباب إعراضهم عنه إن كان من العلماء ويرد على تلك الأسباب كما فعل الله تعالى في هذه الآيات {فكيف إذا جمعناهم ليوم..} وليس بإصدار قانون يعاقب كل من لا يستجيب ولا يبالي بسبب عدم استجابته.

١١٦- {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم} فيجوز الكلام الذي ظاهره تعظيم النفس وتفخيم الذات. وتجوز دعوة الإنسان الآخرين لاتباعه. {قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين} وهذه دعوة إلى إطاعته، وتكفير من لا يطيعه من حيث هو رسول الله. لكنها جاء ب {قل} أي هي قول، ولم يكره ويجبر أحد على إطاعته من هذا الوجه. {قل} جائزة مطلقاً.

١١٧- {إن الله اصطفى ءادم ونوحاً وءال إبراهيم وءال عمران على العالمين. ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم} فتجوز إجمالاً دعاوى الاصطفاء والعنصرية والعصبية وتفضيل أفراد على غيرهم وتفضيل أسر وقبائل على غيرها، واصطفاء ذرية على غيرها. يحق لكل أحد أن يدعي بأن الله اصطفاه وجماعته وأسرته وحزبه. ثم الله يحاسب من يشاء كما يشاء. وتجد مثل ذلك في قول الملائكة لمريم {إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهّرك واصطفاك على نساء العالمين}.

١١٨- {وليس الذكر كالأنثى} سواء كان قول امرآت عمران أم قول الرحمن، ففيه مفاضلة بين الجنسين، بالتالي تجوز أيضاً مقالات المفاضلة بين الجنسين.

١١٩- {كفّلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم أنّى لكِ هذا قالت هو من عند الله} فتجوز مساءلة أولياء الله والصديقين، وطلب التعليل والتفسير منهم حتى النسبة لما يحصل لهم من آيات أو معجزات وكرامات. حتى الأبرار ليسوا فوق الاستخبار. بل ولا حتى الجبار. انظر قول زكريا لربه بعد البشرى {قال ربّ أنّى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء} فأجاب سؤاله. وكذلك نجد في سؤال مريم لربّها بعد البشرى المفصّلة {قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء}. فمن ذا الذي يزعم بعد هذا أنه فوق المساءلة والاستخبار وتعليل أفعاله وأقواله، وأن له "سلطة" و "منصب" أرفع من التعرض لمثل تلك المساءلة.

١٢٠- {قال ءايتك ألا تكلّم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً} أليس في هذا نهي له عن الكلام، وهو تقييد لحريته في الكلام وتقنين لسلطته في البيان؟ الجواب: كلّا. أوّلاً لأن الله لم يجعل لأحد من الناس سلطة معاقبة زكريا في حال خرق هذا النهي في الدنيا، وهو المقصود بالتقنين. ثانياً أن زكريا هو الذي طلب الآية في الآية قبلها {قال رب اجعل لي ءاية قال ءايتك ألا تكلّم الناس} فهو قيد نفسه بنفسه. ثالثاً أن الله لم يمنعه من الكلام مطلقاً بل قيّد واستثنى {ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا}، فالقيد هو {ثلاثة أيام} بالتالي بعد ثلاثة أيام له استئناف الكلام، والاستثناء {إلا رمزاً} وفي سورة أخرى {إلا وحيا} والمقصود الكلام النفسي الباطني، أي لك أن تكلّمهم باطنياً وليس ظاهرياً، وتلك هي آيته لنفسه وللناس، أي حتى يروا كيفية تولّد الكلام في نفوسهم بدون سبب مادي عادي ظاهر، فيؤمنون بإمكانية تولّد الجنين في رحم الأم بدون سبب مادي عادي ظاهر، فالآية إذن قياس الظاهر على الباطن، قياس المناسبة الرمزية من آيات الله ومناهج الله. رابعاً تكملة الأمر الإلهي هي إثبات كما بدأ بالنفي فقال {إلا رمزاً واذكر ربّك كثيراً

وسبّح بالعشي والإبكار} وذلك نوع من الكلام. فلم ينهاه عن الكلام مطلقاً، بل أمره بنوع آخر من الكلام. ففي شقّ النهي عن الكلام جعل قيداً واستثناءاً واستجاب له بحسب طلبه، وفي شقّ الأمر جعل له كلاماً آخراً أعلى من كل كلام وهو ذكر الله وتسبيحه. فالكلام وجود الإنسان. فليس في الآية أية حجّة على جواز تقييد سلطة الناس في الكلام من خارجهم ورغماً عنهم في هذا العالَم.

١٢١- {ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك} فيجوز التكلم بالغيبيات.

١٢٢- {أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فيكون طيراً بإذن الله} شاهد على أن الكلام ضرورة. لأن تبيين حقيقة "بإذن الله" لا يتم -أو في أضعف الأحوال، لا يتم بوضوح- إلا بالكلام. إذ الظاهر أن المحيي هو المسيح، أي الفاعل هو الظاهر، فكل ما يرونه هو الشخص القائم بالفعل، فحقّ المشاهدة المجردة للظاهر يقتضي نسبة الفعل للفاعل، وما ثم طريقة لإظهار معنى "بإذن الله" إلا بالكلام. هذا مثال والأمثلة كثيرة على هذا الأصل. المعارف العالية لا تظهر بالأفعال والأمثال والأحوال، بل لابد لها من أقوال.

١٢٣- {ولأحلّ لكم بعض الذين حُرِّم عليكم} فتجوز المعارضة التشريعية والفقهية بالأقوال. وليس لأحد أن يحيط أحكامه وتشريعاته وقوانينه بحصن من العقوبات حتى لا يطعن فيها أحد ولا يدعو إلى مناقضتها أحد. فها هو شئ محرّم في القوم، ويأتي عيسى ويقول بأنه حلال، يعني عاكس التشريع السائد ودعا إلى غيره. ولا تقل "لكنه رسول الله"، لأنهم لا يؤمنون بذلك ولا يعرفونه. والظاهر من الآية أن التحريم ليس في التوراة، بل هو من صنع أناس آخرين خرجوا عن التوراة، بدليل أنه بدأ كلامه {ومصدّقاً لما بين يديّ من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حُرِّم عليكم} و كون "حرم" جاءت بصيغة المجهول تشير إلى أن واضع التحريم مجهول بالنسبة للتوراة أي غريب عنها وحرّم من عند نفسه وليس منها، وإلا كان تحليل عيسى فيه عدم تصديق للتوراة. ومن المعقول أن الناس لن تتقيد بالتحريم إلا إن كان من أصحاب سلطة فقهية وتشريعية فيهم، بالتالي لهم سلطة ما، معنوية أو دنيوية، ومع ذلك جاء عيسى ونقض تشريعهم وحكمهم. فالحجة ثابتة: تجوز مناقضة الأحكام التي يروج لها ويحكم بها حتى كبار القوم وسادتهم وأربابهم.

١٢٤- {إن مثل عيسى عند الله كمثل ءآدم} بالنسبة للذين يرون آدم عبد الله، وعيسى ابن الله، فإنهم يعتبرون تمثيل عيسى بآدم نوعاً من الكفر والاحتقار والازدراء لعيسى. كما أن الذين يرون محمد رسول الله، ويرون أن اعتبار محمداً مجرد عبقري أو سياسي محنك أو رجل متأمل نوعاً من الكفر والاحتقار والازدراء له ولدينه وطعن في قوله عن نفسه بأنه رسول الله حقّاً وصدقاً. بالتالي، قول القرءآن {إن مثل عيسى عند الله كمثل ءآدم} فيه-بالنسبة لبعض الملل-ازدراء أديان واحتقار لطوائف من بني الإنسان. فكما أن لسيدنا محمد تمثيل ما يشاء بما يشاء، مهما كان في ذلك احتقاراً وازدراءاً وطعناً في الأشخاص والنصوص والملل والأمم، فكذلك يحق لغيره ذلك. ولابد من توفّر قاعدة الحرية الكلامية حتى يتسنّى لكل شخص ضرب أمثاله ثم يظهر الحق كما قال الله "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" فلم يرفض أمثالهم له ولغيره، بل أقرّ بوجودها ثم جاء بالحقّ وأحسن تفسيراً، أي ردّ قولهم بقول خير منه.

١٢٥-{الحق من ربك فلا تكن من الممترين. فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين. إن هذا لهو القصص الحق} فبالرغم من أن سيدنا محمد عند علم بأنه على الحقّ، فمع ذلك لم يأمره الله برفض كل احتجاج ضدّه، بل أقرّ بوجود احتجاج ضدّه وقبله مبدئياً. ثم لم يقل له: فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فاضرب رقابهم أو اسجنهم أو استتبهم أو عزّرهم أو خوّفهم بالسلاح أو أي شئ من ذلك كلّه. بل قال له {فمن حاجّك فيه..فقل} الاحتجاج منهم يقابله القول منك، ودعوتهم إلى الابتهال ودعاء الله. هذا أقصى ما في الأمر. فهذا والله يكلم النبي، ويأتيه بالعلم والحق واليقين، ومع ذلك لم يجعل له أكثر من ردّ الاحتجاج ضدّه بقول، وبدعوة إرادية سلمية، وباستعمال الكلام والدعاء لا غير. فما أحرى الذين لا يكلّمهم الله، ولا يعرفون أنهم على علم صادق، ولا يوقنون بأنهم على الحق، أن يكونوا على تلك الشاكلة ولا يردوا على المحتجين ضدّهم بأكثر من استعمال الكلام. قد تقول: فماذا إن دعوناهم إلى الابتهال فأبوا الاستجابة لنا؟ الجواب من عند الله في الآيات بعدها {فإن تولّوا فإن الله عليم بالمفسدين. قل يأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضها بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مُسلمون}. هل تجد في أي من هاتين الآيتين: فإن تولوا فافعلوا بهم وافعلوا من العدوان والعنف والأخذ بالشدة والقهر؟ كلا. قول بقول، فإن تولّوا فنرجع أمرهم إلى الله ونكون قد استفدنا شيئاً من العلم بواسطة تولّيهم هذا. وأهل الكتب إن تولّوا ليس لنا إلا أن نقول لهم قولاً، وليس أن نفعل بهم شيئاً. وأمّا الآيات الأخرى التي تذكر معاملة قتالية لأهل الكتب، فإنما تتعلّق بالذين يقاتلوننا في ديننا ويخرجوننا من ديارنا ويظاهرون على إخراجنا. وإلا، لو كانت المعاملة واحدة لكل متولّي عن التوحيد أيا كان، لكانت الآية "فإن تولّوا فاقتلوهم" مثلاً، ولم تكن على ما هي عليه الآن {فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مُسلمون. يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم} أي المحاجّة مستمرة، والكلام معهم مستمر حتى بعد التولّي. وننزل معهم من موضوع إلى موضوع، ونبدأ بالأعلى فالأعلى، لأنه الأولى، ثم نتنزّل حتى نجد عاملاً مشتركاً معهم على مستوى من المستويات، ثم نصعد منه تدريجياً وغايتنا بلوغ التوحيد معهم، بالقول والمجادلة بالتي هي أحسن. وهذا كلّه بالرغم من أنهم يحاجّون ليس فقط فيما لهم به علم، كما قال الله، بل يحاجّون أيضاً فيما ليس لهم به علم، والله لم يأمر بمعاقبتهم لأنهم يحاجّون فيما ليس لهم به علم، قال تعالى {هأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون} وما أمر بعقوبة ولا تعزير ولا شئ من هذا القبيل. فحتى احتجاج الجاهل مقبول، وقوله مهما خالف مقتضى العقول مقبول ومشروع ويجوز له قوله ثم أهل العل والتعقل لهم الرد عليه، قال الله الله لهم لما حاجّوا في إبراهيم {أفلا تعقلون}. بل حتى لو كان عند طائفة من أهل الكتب رغبة وقصد إلى إضلال الناس فلهم قول ما يشاؤون، قال الله {ودّت طائفة من أهل الكتاب لو يضلّونكم ، وما يضلّون إلا أنفسهم وما يشعرون}. ثم قال لهم {يأهل الكتب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون} فهو كفر العارف وليس كفر الغافل. الحاصل أن الآيات تكشف عن أن للمفسد، الضال المضل، الجاهل غير العاقل، الكافر المعاند، الذي يلبس الحق بالباطل، فمع كل ذلك له قول ما يشاء، وليس لمن كان بالضدّ من هذه الصفات أكثر من الرد عليه بقول مثله.

١٢٦- {وقالت طائفة من أهل الكتاب: ءآمنوا بالذي أُنزل على الذين ءامنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلّهم يرجعون ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم. قل إن الهدى هدى الله} القول هنا مقدّمة لفعل، والفعل غايته حدوث

الردّة عن الإيمان في المؤمنين بما نزل على محمد. فهم قالوا قولاً هدفه إضلال الناس، فماذا أمر الله؟ أمر بالرد عليهم بقول مثله {قل إن الهدى هدى الله}. ولا شئ غير ذلك. وما قال: اقتلوهم لأنهم يريدون نشر "الفتنة" وإحداث الردّة ولا شئ من هذا القبيل. فناء على الحقيقة المعقولة للمؤمنين، وهي أن الهدى هدى الله والفضل بيد الله، فالنتيجة أن الإيمان لا يمكن إبطاله بأي نوع من الألاعيب التي تريدها هذه الطائفة الكافرة والمنافقة. فليقولوا ما يشاؤون، وليفعوا ما يشاؤون في هذا المجال، فلن يفلحوا. وبالمناسبة: الدليل على عدم وجود شئ أيام رسول الله اسمه "حكم الردة" هو هذه الآية. لأن هذه الطائفة من أهل الكتاب لو كانت تعلم أن الكفر بعد الإيمان يؤدي إلى التعرض للقتل لما أقدمت عليه من الأساس.

١٢٧- {ومن أهل الكتب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم مَن إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما؛ ذلك بأنهم قالوا "ليس علينا في الأميين سبيل" ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتّقين. إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم} هنا قول فيه فكرة عنصرية ينتج عنها سلوك فعلي في الميدان الاجتماعي والمالي. الفكرة هي "ليس علينا في الأميين سبيل" وهي رأي عن علاقة الأمي بالكتابي عند الكتابي، وتجعل الأمي تحته ولا حرج عليه في معاملته بنحو سئ. وهذه الفكرة ليست عند كل كتابي، بل هم على قسمين بحسب أحد التقسيمات؛ القسم الأول {إن تأمنه بقنطار يؤده إليك} فلا يجوز تعميم ذلك السلوك السئ على كل كتابي وافتراض وجوده في كل جماعة أو فرد منهم. القسم الآخر هو {من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً} ولاحظ أن هذا القسم سيؤدي إليك الدينار في نهاية المطاف، لكنه سيتعبك ويرهقك أثناء تحصيل ما ائتمنته عليه. فالكلام هنا ليس عن أمانة الكتابي، الأمانة متحققة في القسمين، لأن كلاهما سيؤدي إليك ما ائتمنته عليه. لكن بعضهم يؤديه إليك مباشرة وبسهولة، وبعضهم يتعبك ويحتاج إلى قيامك عليه وتأكدك من حقّك وحسابك ويحاققك ويصعّب عليك استرداد الأمانة. فما الذي أباح للقسم الآخر هذا التصعيب والتعسير؟ الجواب {ذلك بأنهم قالوا "ليس علينا في الأميين سبيل"} أي يدعون أن في كتبهم الدينية جواز ذلك، وجواز نهب جزء من الأمانة إن نسي مثلاً المؤتَمِن أو لم يوجد عنده دليل على ماهية وكمّية أمانته وما أشبه. أي إن استطعت أيها الكتابي أن تغشه "بالقانون" فغشّه، حتى لو كنت أنت تعلم خلاف ما يعلمه هو، فلك ذلك لأنه ينتمي لفئة هي "الأميين" وهو ليس "من أهل الكتاب". والمعنى: من كان من جماعتك فلا يجوز غشّه حتى لو لم يفتضح أمرك في الدنيا، ومن كان من غير جماعتك فافعل بأمواله ما يحلو لك إن استطعت استغلال جهله وغفلته وإضلاله المشروع في الدنيا وفي حدود النظام المعمول به. وهذا القول الفكري السلوكي ينسبونه إلى الله تعالى، أي إلى الكتب التي جاءتهم من عند الله حسب إيمانهم، فيردّ الله على ذلك بقول فقط، قول يشرح السلوك ويشرح الفكرة ثم بقول يجيب عن الفكرة {ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون} لأن سلوكهم جائز في الأساس، إذ صاحب الحق عليه إثبات حقّه حسب الأصول، فلم تقع جريمة فعلية إن غفل أو تغافل الأمين وسأل المؤتمن عن كمّية أمانته المالية وطلب منه إثباتها بكتاب أو وصل أمانة مثلاً، إذ هذا هو الأصل المعقول، فالأمين عنده الكثير من الأمانات، وقد ينسى ويغفل ولا يحفظ كل شخص والكمّية الدقيقة لأمانته. ولذلك لم يعاقبهم على سلوكهم ولم يأمر بعقوبتهم. لكنه شرح الأمر من زاوية وجدانية وروحية، وليس من زاوية تشريعية قانونية. من الزاوية القانونية الدنيوية ليس عليهم شئ. لكن من الزاوية الوجدانية الدينية عليهم شئ لأن معاملات أهل الدين

تنظر إلى الله تعالى والحقوق وكأن الله هو المشرف عليها بغض النظر عن رؤية الناس وعلمهم، وهذا هو حال القسم الأول. أما معاملات أهل الدنيا فتنظر إلى الناس فقط، فإن استطاع النجاة في الدنيا- حسب ظنّه- بفعلته، فهو وما اكتسب. الحاصل: لم يأمر الله بمعاقبتهم على قولهم "ليس علينا في الأميين سبيل" وهو باطل في حد ذاته وكذب على الله. ومع ذلك نقله عنهم، وخلّده في كتابه، ولم يأمر بمعاقبتهم عليه في الدنيا بواسطة سلطان الرسول صلى الله عليه وسلم فضلاً عن غيره ممن قد لا يطلع على مثل ذلك. وأما معاقبتهم فمقصورة على الآخرة وما هو بيد الله تعالى، كما جاء في آية {إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة} وذكر خمس عقوبات، توازي الجرائم الوجدانية الخمس التي ارتكبوها. فكونهم طلبوا الدنيا بدلاً من الآخرة بسلوكهم ذاك، كان جزاؤهم {لا خلاق لهم في الآخرة}. ولأنهم حين تكلّموا مع واضعي الأمانة عندهم إنما تكلّموا مع الناس واقتصروا على إجابة كلام الناس بحسب علم الناس وحدودهم، وكذلك لأنهم حين قالوا القول الباطل ذاك ما قالوا الحق ولم يتحرّوه وإنما قالوا ما يلائم الباطل الذي يريدونه كان جزاؤهم {ولا يكلمهم الله} لأنه الحق ومن لا يتكلم بالحق لا يكلمه الحق. ولأنهم نظروا إلى الناس وليس إلى الله في معاملاتهم كان الجزاء {ولا ينظر إليهم يوم القيامة}. ولأنهم لم يبالوا بحال نفوسهم وقلوبهم والنجاسة والرجس الذي حل بها بسبب كذبهم وغرقهم في الدنيا كان الجزاء {ولا يزكيهم}. ولأنهم أرهقوا وعذبوا الناس في القيام عليهم لتحصيل حقوقهم والتعسير عليهم كان الجزاء من صنف العمل فحكم العدل سبحانه {ولهم عذاب أليم}. كما ترى، ليس في ذلك شئ من أمر الدنيا والسلطات البشرية.

١٢٨- {وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. كان كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون. ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون} صدرت منهم أقوال باطلة، فما هو العلاج؟ هل نعاقبتهم؟ كلا. العلاج هو رد القول بمثله. ومسؤولية تحديد الحق من الباطل هي مسؤولية ملقاة على السامع والمتلقي، لا على القائل والمُلقي. وهذا مبدأ خطير وتجده في القرءآن كثيراً في أكثر من موضع وهذا أحدها. فقوله تعالى {ما كان لبشر} وقوله {ولا يأمركم} السابقين، يضع بهما القرءان الأصول التي بها يجب على السامع والمتلقي العاقل أن يحكم بها على ما يسمعه من أقاويل. تثقيف وتعليم الناس هو العلاج، وليس إسكات المتكلمين وإرهاب القائلين حتى لو كانوا من الضالين المُضلّين. هذه طريقة القرءان العظيم والذكر الحكيم. لا طريقة رعاة الأبقار وملوك الكفار وأمراء الفجار، الذين يعاملون الناس في أحسن الأحوال كأطفال عليهم رعايتهم أو بهائم عليهم سياستهم، ويعتبرون جهل الناس أمراً مُسلّماً مُطلقاً وينظرون لذلك للقائل والمُلقي فقط. شتّان بين من يعامل الناس كرجال ويسعى لجعلهم كالرجال، وبين من يعاملهم كالأطفال ويسعى لجعلهم وإبقائهم كالأطفال. القرءآن مصنوع للأول، والطغيان مصير الآخر.

١٢٩- {وإذ أخذ الله ميثاق النبيين "لما ءاتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه" قال "أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري" قالوا "أقررنا" قال "فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين". فمن تولّى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون.} النبيون "قالوا أقررنا". لكن الله لم يكرههم على هذا القول. بل سألهم "أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري". ولو كان الله يكرههم على قول ما لا يريدون قوله، لما سألهم من الأصل، بل لأمرهم بذلك مباشرة. فحتى الله تعالى لا يكره النبيين لقول ما لا يريدون

قوله. وهذا أصل عظيم. المسألة الثانية هنا في الآية التالية التي تذكر ثمرة الميثاق {فمن تولّى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون} وهذه تكشف عن كون القول الحر السابق يستمر حكمه في الحدث اللاحق. كون النبي أقرّ بما قاله الله وأعطى كلمته، فبذلك يكون قد قيّد نفسه بنفسه، وهذا التقييد يستمرّ أثره في آجل الزمان. ومن هنا نجد أصل تقييد الإنسان لحرية كلامه بنفسه، وجواز ذلك وجواز مؤاخذته في حال خالف ذلك لاحقاً ونقضه. في الآيتين يوجد كل ما تحتاجه عن حرية الكلام. الأصل الأول عدم جواز إكراه الإنسان على قول ما لا يريد قوله، حتى إن كان المُكره هو الله جل وعلا. والأصل الثاني هو جواز تقييد الإنسان لحريته بنفسه ومحاسبته بناء على كلمته ولو في زمان متأخر عن زمان ووقت إعطاء الكلمة. فالمتكلم حرّ حتى يقيّد نفسه بنفسه بإرادته. ألف كتاب في حرية الكلام ليس فيه أكثر من هاتين الآيتين.

١٣٠- {قل ءامنا بالله وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى} لتقريب الحجّة، مع حفظ الفروق، تصوّر لو أن شخصاً قال اليوم في بلاد شيوعية: أنا أؤمن بالأفكار التي خطرت على بال فلان الرأسمالي. ماذا سيحدث له؟ النتيجة معروفة. سيتم تصويره كخائن للدولة، ومعاد للنظام، ومسبب للفتنة، وعميل أجنبي، وما شابه ذلك، ثم سيتم إعدامه أو سجنه. إعلان أنك مؤمن بشخص، ولو على مستوى القول المجرّد {قل ءامنا}، قد يعرّضك لعقوبة في حال وجود تقنين للبيان. وكذلك في قول النبي أنه مؤمن بعيسى مثلاً. فهب أن عيسى هو شخصية مقدّسة عن أمّة معادية للعرب، لنقل الفرس أو الروم مثلاً، فحتى لو كان يختلف معهم بعد ذلك في تفاصيل ماهية عيسى وطبيعة رسالته ودينه، لكن مجرّد إعلان الإيمان به فيه شبهة تبعية لتلك الأمم المعادية، وعلى ضوء قوانين المعاقبة على الكلام، تؤدي إلى نشوء حكم بعقوبة ضدّه. فنستفيد من هذه الآية أن إعلان اتباع أشخاص، أيا كان هؤلاء، لا يوجب بذاته الحكم بمعاقبة المعلن لذلك بقوله.

١٣١- {كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البيّنات، والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين. خالدين فيها لا يُخفف عنهم العذاب ولا هم يُنظرَون. إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم. إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تُقبَل توبتهم وأولئك هم الضالّون. إن الذين كفروا وماتوا وهم كفّار فلن يُقبَل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين.} هذه الآيات تذكر جزاء الذي يكفر بعد إيمانه، وحتى بعد أن يحصل لهم العلم بمجئ البينات ويشهد أن الرسول حق، سواء كانت الشهادة العقلية أو الشهادة اللسانية. القضية هنا، شخص ءامن وشهد ثم كفر، ما حكمه؟ ليس في الآيات كلّها أي دليل على معاقبته في الدنيا بواسطة الحكام، ولا أي محاكمة له ولا استتابة ولا شئ من هذا القبيل. وليس فيها-بالنص الصريح-إلا أنه يُعاقَب في الآخرة وبعقوبة إلهية. وبعد، في الآيات تصريح بأنه يبقى حيّاً في الدنيا، بل الواجب تركه حيّاً حتى لو قدرنا عليه، والدليل قوله تعالى {إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم} فلو كان يُقتَل إن كفر بعد إيمانه، فكيف يتوب ويُصلح ويجلى الله له باسمه الغفور الرحيم. ومن الظاهر أيضاً أن التوبة والإصلاح لا يكونا إلا بإرادة صادقة وتوبة صحيحة. وليس المقصود بها الاستتابة التي يُقهَر عليها الإنسان فينافق الناس. ولذلك قال بعد آية الاستتابة {إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تُقبَل توبتهم وأولئك هم الضالون} فلو كان يستحق القتل بعد كفره الأول وعدم توبته (بمعنى الاستتابة التي اخترعها الطغاة لاحقاً) فكيف استطاع أن يزداد كفراً كما نصّت الآية. على كل حال، ليس في كل الآيات أن الله وكّل إنساناً بمعاقبة

إنسان آخر لأنه كفر بعد إيمانه، حتى لو جاءته البينات وشهد أن الرسول حق، وحتى لو ازداد كفراً بعد كفره الأوّل. وإنما جزاؤه ما نصه عليه الله تعالى {أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها} فالجزاء أخروي لا دنيوي.

١٣٢- {لن تنالوا البرّ حتى تُنفقوا مما تحبّون} والإنفاق هنا عام، غير مقصور على إنفاق المال. بل يتضمن إنفاق الحكمة والعلم أيضاً، كما يشهد لذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقرن الحكمة بالمال في الإنفاق ويجعل القضاء بالحكمة وتعليمها كإنفاق المال. فالذي يحب ما آتاه الله من علم وحكمة وفكر ورؤية، ويريد أن ينفق منها ويقضي بها بين الناس، لابد أن يملك ذلك ويتركه الناس ليفعل ذلك ولا يقيّدوا كلامه، حتى لا يكونوا ممن ينهى عن البرّ.

١٣٣- {كل الطعام كان حلاًّ لبني إسرائيل إلا ما حرَّم إسرائيل على نفسه} هنا نجد مبدأ الحلية والتحريم على الذات. فكون الشئ حلالاً في الحكم الأصلي لا يعني أن الإنسان لا يملك تحريمه على نفسه، وهو مُلزَم بذلك التحريم ومأخوذ به بحسب حدود تحريمه وما شرطه على نفسه، فالمسلمون عند شروطهم. فالطعام في الآية كالكلام في المسألة، هو حلال مطلق، لكن الإنسان قد يحرّم على نفسه بعض أنواع الطعام والكلام، فحينها يكون قد قيّد حريته بنفسه. فالحرّ ليس الإنسان الذي ما عليه أي قيد، بل الذي لا يوضع عليه إلا القيد الذي يريده هو.

١٣٤- {قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين} فكل الكتب الدينية، وكل الكتب عموماً، يجب أن تُنشَر، وأهل الحق يستطيعوا أن يُثبتوا حقّهم بواسطتها، مباشرة أو غير مباشرة، ولا يوجد كتاب ممنوع تواجده بينهم. لأنه إن اشتمل على حق، فهم أهل الحق. وإن اشتمل على باطل، فبالحق يزهق الباطل. فأولى الناس برفع كل قيد عن كل كتاب، ومنع أي رقابة على أي صحيفة، هم أهل الحق. وكلّما ازداد علمهم بالحق ورسوخهم فيه، كلّما استطاعوا أن يقولوا {فأتوا} بكتاب كذا وصحيفة كذا {فاتلوها إن كنتم صادقين}. وفي بعض بلاد الكفار اليوم، وأقصد كفار الحق وليس اسم الكفار، لا تستطيع أن تنشر بعض الكتب الدينية فضلاً عن غيرها. فكيف لمثل هؤلاء أن يكونوا خلفاء صاحب مقالة {فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين} والتوراة ممنوع نشرها في بلادهم !

١٣٥-{فمن افترى على الله الكذب بعد ذلك، فأولئك هم الظالمون} الافتراء قول كاذب، وعلى أعظم مكذوب عليه الله جل جلاله، ومع ذلك لم يحدد الله أي عقوبة دنيوية أي لم يحدد قانوناً لمن يفتري عليه الكذب حتى لو حدد الله معيار حدوث الافتراء، كما في قضية تلاوة التوراة المذكورة قبل هذه الآية مباشرة وهذه مربوطة بتلك بحرف الفاء في أوّلها. لم يقل: فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك خذوهم واقتلوهم واسجنوهم وغرّموهم وافصلوهم من وظائفهم وفرّقوا بينهم وبين زوجاتهم بالقهر وما أشبه. حكم عليهم بأنهم من الظالمين، وهو يتولّى أمرهم. وأما نحن، فيكفينا إقامة الحجّة في الدنيا، وكفى.

١٣٦- {قل صدق الله} وهذه دعوى نبوة وأن كلامه هو كلام الله. فإن كان كل من يدّعي أنه نبي من عند الله، كما هو الحال في كثير من البلدان التي يزعم أهلها أنهم يؤمنون بفكرة النبوة والأنبياء، يُعاقَب ويُقتَل أو يُسجن وما شابه، فكان لابد من حصول العقوبة، مع السخرية، للنبي نفسه ولما كان له إكمال

مسيرته ونشر رسالته. وحين حاول القوم بعد ذلك قتله، ففعلوا ذلك بحكم كفرهم وجاهليتهم، فمن يفعل مثل ذلك مع من يدّعي مثل دعوى النبي، فهو كافر جاهلي مثل أولئك من ذلك الوجه. فتأمل.

١٣٧- {إن أوّل بيت وُضع للناس للذي ببكة} هذه دعوى في مسألة تاريخية. وفوق ذلك، تتعلق بأمر من المشاعر الدينية الحساسة. فلو كان القول في تلك القضايا التاريخية الحساسة، الدينية فضلاً عن غيرها، أمراً مقصوراً على نخبة معينة ويُعاقب من يتكلم فيها من غيرهم أو بغير إذنهم وترخيص منهم، لكان من الواجب معاقبة النبي لأنه لم يأخذ إذناً من أحد في كل ما تحدّث به ولم يبال بحد بل رأى أنه يُعلَم الناس لا هم يُعلّمونه في ذلك. التخصص ليس سبباً لحصول الرخصة في الكلام، بل كل إنسان له التكلم بما يشاء حتى في القضايا التاريخية والدينية والشعائرية الحساسة، ثم الناس تُقيّم مدى قوّة كلامه فتقبل منه وترفض.

١٣٨- {قل يأهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله..لم تصدّون عن سبيل الله} وهذا اتهام لفرق دينية وأطياف من الناس، وفيه طعن في دينهم وكلامهم ونيّتهم. تصوّر لو أن أحداً في البلاد التي تزعم بأنها تقيم شرع الله، ذهب إلى مفتي تلك الديار وقال له "يا فلان، لم تكفر بآيات الله..لم تصدّ أنت ومدرستك ومذهبك وجماعتك عن سبيل الله من ءامن بي وبطريقتي وتبغونها عوجاً". تصوّر ذلك وقل لي هل كان سيُكمل الليلة على فراشه مع زوجته. بل لو قال مثل ذلك في بعض بلاد الغرب التي تزعهم أنها تؤمن بحرية التعبير، لعاقبوه لأنه يمارس ما يسمونه "خطاب الكراهية" ضد الفرق الأخرى ويجعلها ترى نفسها بنحو مهين ويشوّه صورتها عند الناس، ولسجنوا صاحب هذا الكلام بل لسجنوا من يقول أقل من ذلك بكثير. ثم زاد على ذلك بأن قال بعدها {يأيها الذين ءامنوا، إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردّوكم بعد إيمانكم كافرين} وهذه مقاطعة اجتماعية ودينية قويّة. فبعد أن شوّه صورتهم أمر بمقاطعتهم. وبعد أن أساء لسمعتهم أرشد إلى نبذهم. لو كنت ممن يدرس قوانين التعبير في الغرب والشرق، لعرفت مدى عظمة هذه الايات ومدى حرية التعبير التي يجب أن تتوفّر في البلاد حتى لا يتم قطع رأس أو سجن وتغريم صاحب هذه الآيات وناشرها.

١٣٩-{واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا، واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم ءايته لعلكم تهتدون}. فوحدة الذين ءامنوا ليست مبنية على القوانين ولا إكراه المتسلّطين. وحدتهم قائمة على تأليف الله بين قلوبكم وبنعمته صاروا إخواناً، وليس بقهر أحد، ولا سيف جبّار، ولا سلاح طاغية، ولا إرهاب اجتماعي، ولا تهديد في أرزاق، ولا شئ من "ما في الأرض جميعاً". وإحدى أهم غايات تقنين البيان هي-حسب زعم أصحابها على الأقل- توحيد الناس وإبقاء كلمتهم واحدة وفكرهم واحد وأن يكونوا إخواناً لا أعداءً. وطريقهم لتحقيق هذه الوحدة غير الطريق الذي شرعه الله تعالى ورسوله. طريقهم هو الإكراه، طريق الله الطاعة. طريقهم مبني على مظاهر اللعنة، وطريق الرسول مبني على جواهر النعمة. طريقهم يطلب الترصيف، طريق القرءآن يسعى إلى التأليف. ليس كل غاية في كتاب الله يحق للعبد السعي لتحقيقها بغير الطريق الذي شرعه الله. هذا أصل عظيم فاعتمده. قال علي كرم الله وجهه عن هذا الأصل "لا يُطاع الله من حيث يُعصى". الوسيلة والغاية لابد أن تكون من طاعة الله. وتكملة ذلك الأمر بالاعتصام في الآيات اللاحقة إذ يقول تعالى {ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم

البيّنات، وأولئك لهم عذاب عظيم. يوم تبيّض وجوه وتسودّ وجوه، فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون. وأما الذين ابيضّت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون.} فالباعث على عدم التفرّق والاختلاف المذموم الوارد في الآيات هو إيمان الأفراد بالآخرة. والجزاء على التفرّق هو {أولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسوّد وجوه} أي الجزاء في الآخرة. ولا جزاء في الدنيا بيد إنسان على الاختلاف والتفرّق بين أهل العلم وغيرهم حتى لو بعد أن جاءتهم البيّنات ولم يجدوا حجّة تردّ حجّة من يدعوهم إلى الخير ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. الجزاء في الآخرة وبيد الله تعالى، وليس في الدنيا وبيد السلطة البشرية كائناً ما كانت إذ لم يجعلها الله لرسوله فضلاً عن أن تكون لمن هو دونه ونائبه وخليفته وممثّل شرعه (إن وجد).

١٤٠-{يأيها الذين ءامنوا لا تتخذوا بِطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودّوا ما عنتّم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر، قد بيّنات لكم الآيات إن كنتم تعقلون. هأنتم هؤلاء تحبّونهم ولا يحبّونكم، وتؤمنون بالكتاب كلّه، وإذا لقوكم قالوا ءامنا وإذا خلوا عضّوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور. إن تمسسكم حسنة تسؤهم، وإن تصبكم سيئة يفرحوا وإن تصبروا وتتقوا لا يضرّكم كيدهم شيئاً إن الله بما يعلمون محيط}. هذه الآيات فيها تركيب وتعقيد، فلابد من التدبر فيها وتحليلها. إذ قد يقال: هؤلاء بدا من أفواههم شئ، وذلك من الكلام بالتأكيد لأن ما يخرج من الفم إما الرائحة أو الكلمة أو الهواء، ومن الظاهر أن المقصود بما يبدو من أفواههم هو الكلمة. وبناء على هذه الكلمة أمر الله بشئ غير مجرّد الكلام بل نهى عن اتخاذهم بطانة، وهذا نوع من المقاطعة والمنع من المشاركة السياسية والاجتماعية العليا. فما ذنب هؤلاء إلا أنهم قالوا تلك الكلمة؟ والجواب على ذلك: أوّلاً لم ينه الله تعالى عن اتخاذهم بطانة فقط لأنه "بدت البغضاء من أفواههم". لو قال تعالى: لا تتخذوا بطانة من دونكم قد بدت البغضاء من أفواههم. وسكت. لكان المعنى ما ذهبتم إليه إلى حد كبير، ولكان النهي عن اتخاذهم بطانة راجع فقط إلى شئ قالوه. ثانياً، حتى لو فرضنا أن النهي عن اتخاذهم بطانة كان بسبب كلام قالوه، فإن النهي عن اتخاذهم بطانة ليس عقوبة لهم ولا يمسّ أجسامهم في شئ، وإنما هو من قبيل الاختيارات الشخصية التي تحق لكل فرد وحزب. أما على المستوى الفردي فظاهر، إذ من يريد النكاح أو افتتاح شركة وتوظيف موظّفين أو اتخاذ مستشارين قانونيين، فقد تكون له معاييره الخاصة في ذلك الاختيار وهو حرّ فيها. أما على المستوى السياسي الاجتماعي، فأيضاً يحق لكل جماعة بيدها أمر الحكومة التي نشأت على عقد الطاعة وأرادها الناس عموماً، لها الحق في اختيار أعضاء حكومتها لتنفيذ ما اختارها الناس لتنفيذه، ولا تخلو الصفات التي وصف الله بها هؤلاء الذي نهى عن اتخاذهم بطانة من صفات تضاد ما تحتاجه الجماعة للنجاح في أمرها. ثالثاً وهو الأهمّ وهو التحقيق، أن الآيات كما قدّمنا مركّبة وفيها أكثر من صفة والنهي عن اتخاذهم بطانة لا يرجع فقط إلى كونهم قالوا شيئاً بل إلى أكثر من ذلك، وانظر إلى الأسباب التي ذكرها الله تعالى (وتأمل كيف أن الله يخاطب عقول عباده ويفسّر لهم أسباب أمره ونهيه، فهو شرع طوعي وليس قانوناً إكراهياً): (١)لا يألونكم خبالاً. والخبال إجمالاً هو الفساد، يألونكم أي يسعون في ذلك بكل جهدهم وما بأيديهم من الأسباب. فأوّل صفة لهم أنهم يريدون لكم الفساد. والبطانة هم الأولياء والأصدقاء المقرّبين جدّاً من الشخص والذين يكاشفهم بأسراره وخفايا أمره، من بطانة الثوب التي تلي البدن من الداخل. فكيف تعطي أسرارك وتطلع على أمرك شخصاً يريد الفساد لك، وإنما تطلعه على ما تطلعه عليه وتستشيره فيه لأنك ترجو منه الصلاح والاستعانة على ما فيه نفعك. فالقضية كما ترى فعلية في أساسها وليست

قولية. (٢)ودّوا ما عنتّم. العنت من الصعوبة والمشقة، وهؤلاء زيادة على إرادة الفساد لكم وسعيهم فيه فإنهم يحبّون بقوّة وشدّة وثبات رؤيتكم في حالة عنت ومشقة ولا يحبّون استقامة أحوالكم. فإن كانت الصفة الأولى فيها إشارة إلى فعلهم، فإن الصفة الثانية تشير إلى ردة فعلهم العاطفية تجاه حالتكم التي يُفتَرض أن تثير شفقة ورحمة القريب والبطانة عموماً. (٣)قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر. فإذا كانت الأولى صفة أفعالهم، والثانية صفة أحوالهم، فالثالثة صفة أقوالهم. وليس وراء ذلك من إظهار الإنسان نفسه لغيره شيئاً في هذا العالَم. لكن الله تعالى بدأ بالأفعال وثنّى بالأحوال ثم ختم بالأقوال. بالتالي، لابد حتى يصحّ النهي عن اتخاذهم بطانة تحقق هذه الصفات الثلاثة، وحينها يكون الشخص مصداقاً للنهي الإلهي {لا تتخذوا بطانة من دونكم}. ولا يخفى أن المؤمن الذي هو منكم، وليس من دونكم، هو الذي تكون أفعاله وأحواله وأقواله على الضدّ من تلك الصفات الثلاث. فهو لا يألو لك الخير، ويودّ ما تيسّر حالك، ويقول الأحسن الألطف الأرفق بك وصدره يخفي محبّة أكبر من التي يظهرها لك. بعد المقياسة بين هذين النوعين من البطانة، هل يوجد عاقل سيتّخذ بطانة من الصنف المفسد بدلاً من المصلح، "قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم تعقلون". ولم ينصّ الله على أن المقصود ب"من دونكم" هم أهل ملّة معيّنة أو فئة اجتماعية خاصّة. لكنه أطلق "من دونكم" فالكلام موجّه لكل فرد من الذين ءامنوا وحسب حالته الخاصّة، ثم ينظر في من حوله ويرى أيّهم يشتمل على صفات الذين ءامنوا الثلاثة الفعلية والحالية والقولية، ويتّخذه بطانة، فقد يكون من المسلمين ولا يتّخذه بطانة ألا ترى أن المسلمين بل المؤمنين قد يقتتلوا "من المؤمنين اقتتلوا"، وقد يبغي بعضهم على بعض "فقاتلوا التي تبغي"، فليس وسم الإيمان العام كاف لاتخاذ الشخص بطانة، إذ لو اتخذه بطانة وأنت في حالة اقتتال معه أو مع حزبه، وأطلعته على أسرارك ودقائقك واستشرته، لكنت كالغنم الذي يستشير الذئب أو كالخازن الذي يطلع اللص على موضع الخزانة ومفتاحها. فالآية لا تقتصر على الأمر بإقصاء غير المؤمنين، بل بإقصاء كل من يكون فعله وحاله وقوله على شاكلة معيّنة. ثم تكمل الآيات في تعداد صفاتهم، (٤)تحبونهم ولا يحبّونكم. (٥)تؤمنون بالكتاب كلّه، أي اختلاف الملّة والرؤية. (٦)إذا لقوكم قالوا ءامنا وإذا خلو عضّوا عليكم الأنامل من الغيظ. نفاق وغيظ وكذب. (٧)إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها. هل هذه صفة من يوجد عاقل يتخذه بطانة آيا كان موضوع البطانة والاستشارة والمعلومات. (٨)إن تصبروا وتتقوا لا يضرّكم كيدهم شيئاً. فهم أهل كيد لكم. والكيد فعل وسلوك. هذه ثمان صفات، سبعة منها غير قولية، وأساسها فعلي وخاتمها فعلية، وتشمل الأحوال والقلوب وليس فقط الأفكار والمذاهب والملل، فمن كان مصداقاً لهذه الصفات الثمانية نهى الله عن اتخاذه بطانة. تأمل هذا، ثم تأمل كيف تقصي الأمم قاطبة الناس عن مجالسها الخاصة والمناصب العليا والحساسة في مجتمعها، حتى يزداد إيمانك بمدى علو القرءان ومدى سفالة العوام وكل ما يعارض القرءآن. فإذن القول من حيث هو قول لم يقتضي النهي عن اتخاذهم بطانة، بل كونه مسبوقاً وملحوقاً بأفعال وأحوال هو أساس ذلك النهي. أما القول الذي بدا من أفواههم، فقد ردّ الله عليه بقول مثله في الآيات فقال في وسطها {قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور}. وأما الأحوال السيئة والعواطف القبيحة التي يظهرونها وتظهر للمؤمنين، فقد ردّ الله عليها بأن أمر المؤمنين بالصبر والتقوى {وإن تصبروا وتتقوا}. وأما الأفعال فردّ عليها بفعل سلبي وهو النهي عن اتخاذهم بطانة، وفعل إيجابي أيضاً وهو مشمول بقوله {إن تصبروا وتتقوا}. فردّ الله على كل شئ بما يناسبه ولا يربو عليه، وهو عين العدل. والذي يهمّنا من كل ذلك وهو قوله تعالى {قد بدت البغضاء من أفواههم} فإنه ما رتّب عليه أي أمر أو نهي لو انفرد، اللهم إلا قول {قل موتوا بغيظكم}.

١٤١- {وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم وجنّة عرضها السموات والأرض أُعدّت للمتّقين. الذين يُنفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين} كظم الغيظ والحلم والعفو عن الناس أشياء لا يفهمها ولا يريد القيام بها والتخلق بها الذين يعاقبون على الكلام. بينما المفترض أن المحسنين وطلاب الدين، خصوصاً لو كان بيدهم معاقبة خصومهم بالكلام، أن يكونوا من الذين يكظمون الغيظ ويعفون عن الناس. فمن أخلاق الطريقة والمسارعة إلى المغفرة فعل ذلك. ولذلك كلّما ازداد سوء كلام الناس فيك وفي ما يهمّك، كلّما سنحت فرصة أكبر لك لتكون من الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس.

١٤٢- {قد خلت من قبلكم سنن، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين} قد يقال: التكذيب قول، والله عاقب عليه. قلنا: أوّلاً لو نظرنا في كل الأمم التي أهلكها الله وذكره في كتابه، فهي ليست أمم تقول شيئاً فقط بل تفعل شيئاً وأشياء. فتكذيبهم قول وحال وفعل. ثانياً وهو الأهم حتى لو افترضنا أنه كان قولاً مجرّداً، أي كذّبوا بالكلام وأهلكم الله بسبب كلامهم فقط، فإن ذلك لا يخرم قاعدتنا ولا ينقض أصلنا، لأننا لا نقول بأن الله تعالى لن يعاقب أو يثيب على الكلام، بل نقول بأن الله لم يجعل هذه السلطة لأحد من الناس في هذه الدنيا كما جعل لهم مثلاً القتال في حالات أو عقد البيع والتجارة في حالات وعقد النكاح عند توفر شروط معينة وهكذا. الله يفعل ما يشاء، ويهلك من يشاء، ويعذب من يشاء على ما يشاء، وليس في الآية أن الله أمر أحداً من عباده من البشر بإنفاذ عقوبة بسبب تكلّم أمّة من الأمم بشئ هو التكذيب ولا غيره كما مرّ معنا. {عاقبة المكذّبين} بيد الله وسلطانه المعصوم المطلق، وقصص القرءان شاهدة على هذا المعنى.

١٤٣- {يأيها الذين ءامنوا إن تُطيعوا الذين كفروا يردّوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين. بل الله مولاكم وهو خير النّاصرين.} قد يقال: الذين كفروا إنما يأمرون الناس ويدعونهم بالكلام، هذا نصّ الآية؛ ونصّ الاية أيضاً أن الناس لو أطاعوهم سينقلبوا خاسرين؛ أفلا يجزون من باب حماية الأمّة ونجاحها أن تقوم الحكومة بمنع الذين كفروا من الكلام بمعاقبتهم في أنفسهم وأموالهم إن تكلّموا بالأمور الكفريية المضلّة؟ نقول جواباً على ذلك: أوّلاً ليس في نصّ الآية ما يدلّ على اتخاذ مثل هذا الإجراء الحكومي. ثانياً الاقتراح يفترض وجود حكومة "طاهرة" و "مؤمنة" فيها شئ من العصمة بحيث أنها لن تستغلّ سلطاتها إلا من أجل "حماية الأمّة"، وأظنّ أن كل من يقرأ القرءآن والتاريخ يعرف مدى بطلان مثل هذا الافتراض، وإن استثنينا الرسل والأولياء المعصومين بالإخبار الإلهي والنبوي، فإنك لن تجد حكومة بهذا الشكل إما مطلقاً أو غالباً، والإجراءات الاحترازية لا تُتخذ بناء على حالات نادرة وشاذّة جدّاً. ثالثاً وهو الأهمّ، أن الآية ذكرت في نصّها الطريقة التي أراد الله بها حماية الأمّة من كلمات الذين كفروا، اقرأ الآيتين وستجد الإجراءات أمامك. الإجراء أ هو شرح عاقبة طاعتهم، حتى تقتنع قلوب الذين ءامنوا بترك طاعتهم. الإجراء ب هو تبيين مصدر الولاية الحقيقي والحماية والصداقة والنصر، لأن طاعة الذين كفروا تحصل عادة حين يظنّ المطيع أنه سينال بذلك نصراً في الدنيا مثلاً فقال الله له "بل الله مولاكم" أي صديقكم وناصركم وحاميكم، أو قد يظنّ المطيع أنه سينال بذلك عزّة أو معرفة أو مغنماً وما شابه، ولنقض كل تلك الأغراض قال الله {بل الله مولاكم وهو خير النّاصرين}. فالإجراء الأول شرع العاقبة، والإجراء الثانية نقض الغاية، وفيها أيضاً استبدال الأدنى بالأعلى. فالذين كفروا سيتكلّمون ليقنعوا

الناس من قبيل قولهم "إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم" وما شابه من كلمات، فردّ الله عليهم بكلمات مثلها لكن أصدق وأشرف منها. كلام بكلام.

١٤٤- {ولقد صدقكم الله وعده إذ تُحسّونهم بإذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تُحبّون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل عن المؤمنين} في هذه الآية نسف لبعض أصول مذهب تقنين البيان، والتي أشرنا إليها في الدليل السابق. لأن الآية تقول بأن "المؤمنين" يوجد فيهم من "يريد الدنيا"، ويوجد فيهم من هو قابل للفشل والتنازع والعصيان أمر الله ورسوله وخصوصاً حين يرى ما يحبّه من غنائم الدنيا وأموالها ومتاعها. فإن كان هذا هو حال من نصّ الله على كونهم من "المؤمنين"، فحتى لو فرضنا أن الحكومة ستكون مشكّلة من "المؤمنين"، فلا يوجد ضمان من أي نوع عقلي أو نقلي أو تاريخي على أنهم لن يسيئوا استغلال سلطة تقنين البيان والمعاقبة على بعض أنواعه خصوصاً تلك التي قد تعارضهم وتعاكس أغراضهم. كل من عاقب على الكلام على التحقيق فعل ذلك لأنه يريد الدنيا ورأى ما يحبّه فيها وطلب الأيسر لنفسه الساقطة ولم يؤمن ويعظّم حرمة بني ءادم وكرامتهم الإلهية. فإذا استطعت أن تضمن وجود المؤمنين فقط في جهاز الرقابة، لا ضمان لحسن سير العمل، على فرض أنه مرغوب أصلاً. فالمسألة مستحيلة من كل وجه ومرفوضة من كل جهة.

١٤٥- {وطائفة قد أهمّتهم أنفسهم يظنّون بالله غير الحق ظنّ الجاهلية يقولون "هل لنا من الأمر من شئ" قل" إن الأمر كلّه لله" يُخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك؛ يقولون "لو كان لنا من الأمر شئ ما قُتلنا ههنا" قل "لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كُتب عليهم القتل إلى مضاجعهم، وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور".} هنا ممارسة لحرية البيان في بعض أنصع صورها. الأمّة في حرب، حيث يُفتَرَض عادة عند الأمم عامّة وجوب سكوت الجنود واستجابتهم للقائدة العسكري بدون أي ما يمكن أن يشكّل خطراً على معنويات الجنود خصوصاً في الأوقات الحرجة، وحيث معاقبة غير الجنود من الأمّة الذين يتكلّمون ضد الحرب وشؤونها يحدث عادة حتى في أمريكا مثلاً في قرنهم العشرين حيث عاقبوا من تكلّم ضد الحرب العالمية الأولى وسجنوهم من باب كون الأمّة في حرب ولا تجوز مثل تلك المعارضة. قارن هذا بما تتكلّم عنه هذه الآية. توجد طائفة نصّ الله أن ذهنها في ضلال وطعن في أخلاقها وسلوكها ومعرفتها فأثبت أنهم يقيمون أمرهم على "غير الحق"، وأنهم يتبعون "ظنّ الجاهلية"، ثم ينافقون "يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك". والحاكم هنا هو الرسول الإلهي المسدد بالوحي القدسي. فما الذين فعله بهؤلاء الذين يحبّطون معنويات الجيش، وينشرون الأباطيل، وما يخالف فكر أكثر الأمّة وقيادتها؟ كلمة واحدة {قل}. قالوا شيئاً فردّ عليهم بقول. قالوا ما هو باطل، فردّ عليهم بما هو حق. شرح لهم، بيّن لهم، فهّمهم، عرّفهم غاية تلك الضائقة وكشف لهم عن شئ من أسرار القدر الرباني في الأحداث الأرضية والسياسية، ونحو ذلك. {يقولون..قل} {يقولون..قل}. ولا شئ وراء {قل} وهو عين العدل والعقل. هذه الآية هي الشاهد المباشر على جواز انتقاد العسكر فضلاً عن غيرهم من الأمّة لكل حالات الحرب وإجراءاتها وما يحدث فيها حتى في الساعات الحرجة، وليس للقيادة إلا الردّ عليهم بالكلام لا غير. فإذا كانت حرية الكلام مكفولة في الحرب، فكونها مكفولة في السلم من باب أولى.

١٤٦- {يأيها الذين ءامنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غُزّى "لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قُتلوا" ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير. ولئن قُتلتم في سبيل الله أو مُتّم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون. ولئن متم أو قتلتم لإلى الله تُحشرون. فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله إن الله يحبّ المتوكّلين.} شاهد آخر على ما سبق. فالذين ءامنوا قد يتشبّهوا في أقوالهم بالذين كفروا، هذا بالنسبة لمن نصّ الله على أنهم من "الذين ءامنوا" وخاطبهم الله بندائه "يأيها الذين ءامنوا". فضلاً عمّن هو دون ذلك ولم يثبت بحقّه مثل ذلك. هذه الملحوظة الأولى. الثانية أن الذين "قالوا" لإخوانهم ما قالوه مما يشبه قول الذين كفروا، لم يأمر الله رسوله فضلاً عن غير رسوله بمعاقبتهم. وإنما نهاهم الله عن ذلك القول وبيّن لهم ما فيه من آثار سلبية على قلوبهم، وبيّن لهم الإيمان الحق وما يقتضيه. الملحوظة الثالثة أن حكم الرحمة واللين هو ما شرحه الله في الآيات السابقة، وهي التي تجذب الناس وتبقيهم حول إمامهم. أما طريقة الفظاظة وغلظة القلب والمعاقبة الظالمة على الأقوال والأخطاء الفكرية (على فرض أنها أخطاء) والاستبداد بالحكم والأمر واحتقار العامّة فكل ذلك يؤدي عاجلاً أم آجلاً (كما يشهد القرءان والتاريخ والحاضر) إلى انفضاض الناس عن السلطة القائمة وهلاكها الحتمي مسألة وقت.

١٤٧- {هم درجات عند الله} هذه الحقيقة تعارض قاعدة من أهم قواعد وفرضيات وجود رقابة على نشر الكتب مثلاً. فحتى لو فرضنا أن الرقباء كلّهم من العلماء، ومن أهل الله، ومن المخلصين الصالحين. وفرضنا أن المعايير التي سيستعملونها في تحديد صدق ونفع الكلام هي معايير مشروعة وشرعية. وهذا من قبيل فرض المُحال واقعياً، لكن لا بأس، لنفترض وقوع المُحال وقوعه، حتى نصوّر رأي الخصم بأحسن صورة ونرى إن كانت له حجّة. فنقول: هل الرقيب هو أعلم أهل الأرض؟ هل يوجد مُعرِّف أو ضامن أنه أعلم الناس وأعلاهم درجة في كل العلميات والحكميات، في كل شؤون الطريقة والشريعة، في كل معنى ومبنى، حتى يكون له الحق في الحكم على كلمات الآخرين؟ هذا مُحال لا نستطيع حتى افتراض وقوعه. ولو وُجِدَ مثل هذا الإنسان في الأرض، فبالتأكيد لن يعمل في وزارة الإعلام ويصير موظّفاً حكومياً! {هم درجات عند الله} تهدم قاعدة الرقابة الحسنة المعقولة—على فرض وجود شئ من هذا القبيل في الدولة.

١٤٨- {لقد مَنّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم ءايته ويزكّيهم ويُعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين} الناس في ضلال مبين، حسب الرؤية الإلهية والنبوية، فيأتي الرسول ويقول للناس "أنتم في ضلال مبين، وأريد أن أنشر كتابي فيكم وكلامي بينكم وأزكّيهم فإن فيكم رجساً ونجاسة في قلوبكم ونفوسكم". تصوّر لو أن رجلاً قال مثل هذه الكلمات في ظلّ تقنين البيان لن يُكمل قوله "أنتم في ضلال مبين" حتى يتم اعتقاله بتهمة الطعن في الدولة، والطعن في الأمّة، والعمالة للأعداء، والاتهام في عقله، ثم بعد ذلك تنهال العقوبات عليه. فكيف لو أراد نشر كتابه في بلادهم. عمل رسل الله يحتاج ويفترض وجود حرية مطلقة في التعبير الكلامي والكتابي، وإلّا فكل ما حدث للرسل أمر مشروع.

١٤٩- {أولمّا أصابتكم مصيبة قد أصبتم مِثلَيْها قلتم "أنّى هذا"، قل "هو من عند أنفسكم إن الله على كل شئ قدير"} المؤمنون اعترضوا بقول على القدر الإلهي وما أصابهم، وقالوا "أنّى هذا" لمصيبة حلت عليهم. فكيف ردّ الله على هذا الاعتراض على القدر؟ ردّ بقول مثله. "قل هو من عند أنفسكم". وشرح لهم الحقيقة التي أغفلوها حين اعترضوا. فحتى الاعتراض على أفعال الله جائز، فكيف بأفعال البشر في دولة أو مملكة أو سمّها ما شئت. والردّ على المُعترِض بالقول يكون فقط بقول مثله. {قلتم...قل}.

١٥٠- {وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم "تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا"، قالوا "لو نعلم قتالاً لاتّبعناكم"، هم للكفر يومئذٍ أقرب منهم للإيمان، يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، والله أعلم بما يكتمون.} أناس أثبت الله أنهم من الذين نافقوا، وأثبت أنهم أقرب للكفر، وأثبت أنهم يكذبون في قولهم، وأثبت أنهم يعترضون على الخروج لقتال أعداء الأمّة (رفض لتوجيه عسكري)؛ ومع كل ذلك لم يأمر الله بمعاقبتهم على قولهم ذاك بأي عقوبة على يد الرسول.

١٥١-{الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا "لو أطاعونا ما قُتِلوا"، قل "فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين. ولا تحسبنّ الذين قُتلوا في سبيل الله أموات بل أحياء عند ربهم يُرزَقون.} الذين قالوا هم من الذين نافقوا أيضاً، وقولهم فيه طعن في القدر الإلهي، وفيه دعوة الآخرين لعصيان أمر الرسول بالخروج لقتال أعداء الأمّة، ففي قولهم-حسب تفكير أنصار التقنين-جريمة ضد الدين وجريمة ضد الدولة، فكيف تعامل الله مع هذه الجريمة الدينية والدولية-بزعمهم؟ الجواب من حرفين شريفين: {قل}. ثم شرح ما يردّ على دعوى القائلين "المجرمين ضد الدين والدولة"، وردّ على فكرتهم بمجادلة فكرية وعلمية تقابلها، أياً كانت قيمة هذه المجادلة من وجهة نظرهم، لكن المهم أنه ما ردّ على القول إلا بالقول، حتى القول الذي فيه "جريمة ضد الدين والدولة" حسب قوانين الطغاة.

١٥٢-{الذين قال لهم الناس "إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم"، فزادهم إيماناً وقالوا "حسبنا الله ونعم الوكيل". فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتّبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم. إنما ذلكم الشيطان يخوّف أولياءه فلا تخافوهم وخافونِ إن كنتم مؤمنين.} أثناء المعركة، تأتي طائفة من الناس وتسعى في إحباط وتكسير معنويات جنود الأمّة، وتقول لهم-تأمل كلمة "تقول"-{إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم} أي العدو عظيم العدد والعُدّة، فعليكم بخشيته، وبالتالي الكفّ عن مقاومته ومقاتلته، أي انهزموا. دعاية من العدو ضدّ الأمّة ومعنويات جنودها، حرب نفسية. لكنها حرب بالقول فقط. والحرب ستقوم بعد قليل، والإعداد جار لها. الآن، هل حرية الكلام تتقيّد؟ هل يُعاقَب الذي ينشر مثل هذه المقالات، حتى لو كان القائل من الأعداء وعميل لهم؟ الجواب القرءاني الإلهي العظيم: كلّا. له قول ما يشاء. حتى في تلك الظروف. فكيف نردّ عليه؟ الردّ يكون بقول السامعين {حسبنا الله ونعم الوكيل}. {قال لهم الناس..قالوا}. قول بقول، مهما كانت الظروف. هذا والله يقول بأن {ذلكم الشيطان} فأثبت أن القائل شيطان ومن أولياء الشيطان ومن أتباع الشيطان، أي لا نحتاج إلى ادعاء أنه شيطان، بل الله قال ذلك وأثبته. ومع ذلك تركه يقول ما يريد قوله. هذا والله يقول بأن غايته هي أن {يخوّف أولياءه} أي الغاية سلبية، مغرضة، مخرّبة، مدمرّة، غاية ذلك القول على تلك الشاكلة بشهادة الله تعالى، ومقصد المتكلّم مقصد خبيث وهزيمة الأمّة ضد أعدائها في الحرب، ومع ذلك تركه يقول ما يريد قوله ولم يأمر المؤمنين بالقبض عليه وقتله والتمثيل به حتى يكون عبرة لغيره وحتى ترتفع معنويات الجيش وما شاكل

من أساليب ساقطة لا يتّخذها إلا جيش ساقط خاسر من قبل الخسارة. الأقوى من كل ذلك، هو أن ذلك القول السلبي المدمّر، حسب الفرض، كان سبباً لخير عظيم وهو حسب تعبير القرءان {قال لهم الناس..فزادهم إيمانا}. فبالنسبة للمؤمنين، وأهل المعرفة والتقوى، حتى قول الشيطان يكون سبباً لزيادة إيمانهم! لا أعرف أعظم من هذه الفكرة والحقيقة كأساس للحرية المطلقة للبيان. أسوأ الأقوال، من أسوأ القائلين، لأسوأ الأغراض، يكون سبباً لخير عظيم بالنسبة لنا إن كنّا من العاقلين المؤمنين. تأمل هذا فإنه من أعزّ ما ستقرأه في حياتك العلمية، إن لم يكن الأعزّ.

١٥٣-{لا يحزنك الذين يُسارعون في الكفر، إنهم لن يضرّوا الله شيئاً، يريد الله ألّا يجعل لهم حظّاً في الآخرة، ولهم عذاب عظيم. إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضرّوا الله شيئاً ولهم عذاب أليم. ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيراً لأنفسهم، إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين. ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب} فالقوانين التي يسعى أهلها-بزعمهم- إلى نشر الإيمان ومنع انتشار الكفر، تخالف المقاصد الموجودة في الآيتين. والواجب على الرسول والمؤمنين ألّا يبالوا بكفر الكافرين، المسارعين والمشترين له. بل لله إرادة خاصّة في وجود الكفر في العالَم، ووضع قانون يعارض وجود الكفر فيه معارضة لتلك الإرادة، ولذلك عاجلاً أم آجلاً ستنقلب على رأس واضعي القوانين لحماية إيمان ما وستجد الكفر ينتشر في تلك البلاد ولو تحت الأرض ثم فوق الأرض. وأقرب الأمثلة إليك ما حدث في أوروبا؛ كانت الكنيسة الكاثوليكية وعملائها يقاتلون من يعارضهم إيمانهم وينشر ما هو كفر عندهم حتى في أدقّ الأمور، فآل الأمر إلى نشوء أنواع مختلفة كثيرة على مرّ الأعوام من الكفر و"الهرطقات"، ثم انتهى الأمر بانحسار الإيمان إلى حدّ كبير من الحياة العامّة الأوروبية وصارت أوروبا رأس الكفر والإلحاد في العالَم كلّه. فالذين وضعوا القوانين ليجعلوا الكفر تحت الأرض هم الذين نشروا الكفر في أرجاء الأرض. وهكذا سيحدث في كل بلدة تعمل نفس ذلك العمل، عاجلاً أم آجلاً. الذين يريدون الكفر بمعنى الاعتقاد بأفكار كفرية، وقول ونشر الكفر بالكلام، وممارسة الكفر عملياً في الدائرة التي تخصّهم ويجوز للناس فيها عموماً إظهار هواهم في الحياة العامّة، فذلك كلّه محفوظ لهم ولهم عمله. وعلى أهل الإيمان أوّلاً عدم الحزن عليهم. ثانياً تذكّر أن الكفر لن يضرّ الله شيئاً بل يضرّ الكافر. ثالثاً معرفة علّة وجود الكفر في العالَم حسب الإرادة الإلهية. وبعد ذلك، اعلم أن من يحارب الكفر بالقوانين والعنف-الكفر بالمعنى السابق- مهما زعم أنه ينصر الله ويحظ دين الأمّة فهو كاذب وأفّاك أشر، وإنما يسعى في حظّ نفسه وهواه وطائفته الملّية والسياسية لا غير. الله موضوع الإيمان والكفر أراد وجود الكفر بيننا، فمن هؤلاء ليزعموا أنهم ينصرون الله بعكس ما يريده الله. هم يطلبون حظوظ أنفسهم الدنيئة ويجعلون الله واجهة لدعواهم. تأمل الآيتين واعرف هذه الحقيقة واعمل كما شرع الله لا كما تريد غرائزك الضعيفة. أخيراً، لاحظ أن جزاء كل ما مضى إنما هو {عذاب} عظيم وأليم ومهين. أي عذاب بيد الله، ولا يوجد فيها أي قتل وإكراه على شئ غير ما سارع فيه أولئك واشتروه.

١٥٤- {وما كان الله ليطلعكم على الغيب} فالقوانين المبنية على استطلاع مقصد الإنسان من قوله، وفرض مقصد عليه لا يقرّ هو به، باطلة لأنها مبنية على الاطلاع على الغيب والقانون مبني على الشواهد، وحتى لو وجدت شواهد على المقصد فإن لكل قائل حقّ تفسير قوله كما يشاء إن كان يحتمل التفسير واقعياً وشرح القائل مقصده منه فحينها يصير هو الحجّة النهائية، وتبقى حرية قوله على ما هي عليه.

١٥٥- {لقد سمع الله قول الذين قالوا "إن الله فقير ونحن أغنياء"، سنكتب ما قالوا، وقتلهم الأنبياء بغير حق، ونقول ذوقوا عذاب الحريق. ذلك بما قدّمت أيديكم وأن الله ليس بظلّام للعبيد.} قالوا كلمة كفرية عظيمة، ولم يأمر رسوله بمعاقبتهم عليها في الدنيا. وإنما العقاب عليها في الآخرة. {قالوا... سنكتب..ونقول}. فالرقابة على الأقوال إلهية غير بشرية.

١٥٦- {الذين قالوا "إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار" ، قل "قد جاءكم رسل من قبلي بالبيّنات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين". فإن كذّبوك فقد كُذِّب رسل من قبلك جاءو بالبيّنات والزُّبر والكتاب المنير.} قالوا شيئاً يعارض الإيمان بالرسول، فردّ عليهم الرسول بحجّة قاطعة لقّنه إياها الله حسب إيمانه، ومع ذلك لو كذّبوا به بعد بيان الحجّة لم يجعل الله له أي سلطة عليهم لتكرههم أو تعاقبهم على رفض حجّته الواضحة الربانية. ولم يقل له: فإن كذبوك فاستتبهم ثلاثة أيام ثم اقتلهم. أو: فإن كذّبوك فاقتلهم. أو: فإن كذّبوك فغرّمهم أو ضع عليهم ضريبة أو استعبدهم أو افعل بهم وافعل. بل كل ما قاله له {فإن كذّبوك فقد كُذّب رسل من قبلك} أي أرجع ردّة الفعل إلى ذات الرسول، وإلى عقله، وليعلم دور الرسل في العالَم ما هو وما حدوده في هذا الشأن.

١٥٧- {لتُبلونّ في أموالكم وأنفسكم، ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً، وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور.} تأمل في قوله تعالى { ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً، وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور}. الشقّ الأوّل فيه إعلام وإخبار. الشقّ الثانية فيه تحديد المسؤولية والعمل. الشقّ الأوّل هو أننا سنسمع من أهل الملل والنحل والمذاهب غيرنا {أذى كثيراً}. ويجب علينا ألّا نقاوم وجود هذا الأذى القولي الكثير. بل نقبل بوجوده لأن الله قال مؤكداً بالنون {لتسمعنّ} بأننا سنسمع ذلك. نفسياً وقلبياً، المؤمن حين يسمع تلك الأقوال المؤذية يزداد إيماناً بالله والقرءان على مرّ الزمان. وضع قوانين ضد الأقوال المؤذية لنا هو طعن ومعارضة لقول الله تعالى {لتسمعن}. إذ هدف تلك القوانين هي إلغاء وجود غير مذهب واضع القانون ودينه وفكره، أو إيجاد حالة اجتماعية يصير تشبه انعدام الغير والمخالف. وهذا نقض لغرض الله وتربيته للمؤمنين. مسؤولية التعامل مع ذلك الأذى ملقاة على عاتق المؤمنين، وليست على عاتق القائلين المؤذين. للقائل المؤذي قول ما يشاء، ولذلك قال تعالى {وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور} أنت أيها السامع للأذى الكثير عليك أن تصبر وتتقي. والله لم يقل: لتسمعن منهم كذا وكذا فألقوا القبض عليهم واقتلوهم وانفوهم من الأرض أو أي عقوبة كان. هم عليهم قول الخنى، ونحن علينا الصبر والتقوى. وبذلك نرتفع لدرجة أسنى، {فإن ذلك من عزم الأمور}. وفعلاً، الذين يقننون ضد الأقوال المؤذية هم أصحاب عزائم ضعيفة ونفوس تشبه العظام النخرة من فقدانها للحياة والحيوية والقوّة واليقين والثقة بما عندها.

١٥٨- {وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب "لتُبيننه للناس ولا تكتمونه" فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون} التكليف بالبيان صادر من عند الله، فلا يحق لإنسان تقييد نفس البيان ولا يضع أي قيد أو شرط على نوعية البيان الجائز وجوده إن كان ذلك الإنسان مؤمناً بالله والرسل على الأقلّ. أنت لا تقيّد الله وكلام الله وما يمكن أن ينزل من عند الله ويأتي به أنبياء وأولياء الله. فإذا كان

الذين لا يبينون وينشرون الكتب الإلهية سيعاقبهم الله، فإن الذين يرتكبون جذر الكتمان الذي هو تقنين البيان الموجب للكتمان والمُصعّب على الناس القيام بالبيان، هؤلاء لهم عقاب أشدّ.

..........—..........

١٥٩- {ولا تؤتوا السفهاء أموالكم...وقولوا لهم قولاً معروفاً} {وإذا حضر القسمة أولوا القربى...وقولوا لهم قولاً معروفاً} وليس في الآيتين عقوبة للذي لا يقول قولاً معروفاً. ونقصد بالعقوبة السلطانية، وهذا في كل استدلالتنا إلا حيث نصرّح بغير ذلك. فهو إرشاد إلهي وليس بأمر قانوني.

١٦٠- {وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذُريّة ضعافاً خافوا عليهم فليتّقوا الله وليقولوا قولاً سديداً} الأمر بالقول السديد لا يرجع إلا إلى قلب القائل وفكره، وذلك في قوله في أوّل الآية {وليخش الذين لو تركوا}. فالأمر نابع من قلب القائل ومعرفته، وليس من إرهاب الحكومة له. فالقضية شخصية.

١٦١- الآيات ١٣ و١٤ فيها الأصل الأكبر للشريعة وسبب عمل العباد بها، وقد ذكرها بعد ذكر الوصية في تقسيم التركات، فقال {تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم. ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين.} حين يأمر الله بشئ ولا يلحقه بعقوبة دنيوية—كما سيأتي—فالمقصود الإلهي هو عدم وجود عقوبة دنيوية له، وكل من يضيف عقوبة دنيوية فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله فهو مشرك تابع هوى ومن يتبعه مثله. وقارن هذا النوع من الأحكام الشرعية بالآيتين ١٥ و١٦ بعدهما مباشرة لترى الفرق وأن الله حين يريد شرع عقوبة يفعل ذلك ويبيّنه. {والّتي يأتين الفاحشة من نسائكم، فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً. واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تاباً وأصلحا فأعرضوا عنهما، إن الله كان توّاباً رحيماً.} فحدد الله أوّلاً نوع الجريمة، وهي هنا الفاحشة بين النساء أو بين الرجال. وحدد الذين سيطبّقون هذا الحكم، وهم رجال بدليل أن الخطاب لهم إذ حين تكلم عن النساء قال "من نسائكم" لكن حين تكلم عن الرجال قال "منكم" فالمفهوم أن القائم بالأحكام كأصل هم الرجال. وثالثاً حدد طريقة إثبات وقوع الجريمة، وذلك بالشهادة، فقال "فاستشهدوا"، وذكر تفصيل عدد الشهود ومن هم. رابعاً حدد العقوبة وفرّق بين النساء والرجال، فجعل النساء بين الإمساك في البيوت أو جعل السبيل، وجعل الإيذاء للرجال مع فتح مجال التوبة، فالتوبة مفتوحة للطرفين وليس في فاحشة النساء أو الرجال، أي السحاق أو اللواط حسب المصطلح الشائع، إلا ما ذكره الله هنا وليس فيه أي قتل قطعاً كما هو شائع عند من يشرّعون بأهوائهم دون هدى من الله. فالله حين يريد إنفاذ أمر بمعاقبة دنيوية، يقول ذلك ويشرحه بالقدر اللازم حتى نعلم أن عليه عقوبة دنيوية على القائمين بالأمر إنفاذها في حال تحققت شروطها وحيثياتها. وإلى الآن لم نجد أي مثال واحد على وجوب عقوبة على كلمة من حيث هي كلمة. فما نطلبه ليس شيئاً تعجيزياً من أنصار تقنين البيان، بل نطلب وجود شئ مثل ما ورد في آيتي الفاحشة هذه مثلا. فهو أمر عمل به القرءآن وتوجد أمثلة عليه، وأمثلة كثيرة، لكننا لا نجدها في قضايا الكلام والتعبير اللغوي.

١٦٢- {إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة} فاعتبر الله الجهالة في المحاسبة. وهذا الأصل وإن لم يكن فقط في قضايا الكلمة، لكنه في قضايا الأحكام عموماً. ولذلك قلنا بأن قوانين البيان إن وجدت لابد من أن تكون واضحة ومفصّلة ومضروب عليها أمثلة حتى يعلم الناس ما هو "السوء" الذي سيُعاقبون عليه إن نطقوا به. أما وضع قوانين للبيان (وهذه جريمة شرعية بحد ذاتها) ثم جعلها مبهمة وفي حكم المجهولة، فهذه جريمة مضاعفة وظلمة فوق ظلمة.

١٦٣- من عجيب أمر الله تعالى في قضية الكلام أنه لا يمنع القائل من القول ولا يحرمه منه بالمنع الخارجي إن استطاعه وأراده. ففي الموت يترك العاصي ليقول "إني تبت الآن". وفي الحساب لا يمنع الناطق من النطق لكنه يخبر عن سكوتهم فيقول "فوقع عليهم القول بما ظلموا فهم لا ينطقون" ولم يقل أنه هو الذي سلبهم النطق ومنعهم منه بل هم الذين لم ينطقوا بسبب ما وقع عليهم. وحتى في النار لا يقول لأهل النار "اخسئوا فيها ولا تتكلّموا" بل يقول "لا تكلّمونِ" أي أنا لا تتكلّموا معي ولم يقل لا تتكلّموا مطلقاً. فسبحانه من متكلم لا يحرم عباده من البيان حتى إن كانوا بين أطباق النيران.

١٦٤- {فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً} هذه ظاهرها في المرأة، وباطنها في الكلمة. وما أكثر ما يكره الناس من كلمات وفيها أعظم التحقيقات والإشارات والتنبيهات. هذه لطيفة استدلالية وليست حجّة برهانية، لكنها مفيدة لقيمتها العقلية الجمالية.

١٦٥- {وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً} هذا بين الزوج وزوجه. وعلى اعتبار أن الميثاق الغليظ كلمة، وهي الكلمة التي عقدوا بها النكاح، فهذه الآية تشهد على تأثير التعاقد السابق على التقييد اللاحق، وجواز تقييد المرء لحريته في الكلام ووجوب إلزامه بمضمونه إن اختاره ولم تشبه عيوب الإرادة من تدليس وإكراه وما شابه. وهذا الأصل نفسه يؤخذ به في تقييد المتكلم لحريته في الكلام إن تعاقد على قول الصدق أو على الكتمان أو على أيّ كان.

١٦٦- {يريد الله ليبين لكم ويهديكم...والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتّبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً} الآية تشهد على أن الله يريد أن يتوب على الناس بأن يبيّن لهم ويهديهم بكلامه، وبذلك يُبعد الصالحين منهم عن طريق الذين يتّبعون الشهوات ويردون من الناس أن يميلوا ميلاً عظيماً. فالاحتجاج بوجود دعاة إلى الشهوات لا يبرر تقنين البيان، إذ لا يوجد في الآية نصّ على تقييدهم عن دعوتهم غيرهم إلى اتّباع الشهوات، وإنما فيها البيان والهداية الكلامية كما هو واضح من نصّ الآيات ذاتها، قبلها وهي وبعدها. الردّ على الدعوة إلى السيئة هو الدعوة إلى الحسنة، وأي عمل بخلاف ذلك هو بحد ذاته سيئة بل وعدوان وجريمة.

١٦٧-{إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً. الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما ءاتاهم الله من فضله وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً} الأمر بالبخل كلام، الكتم يشمل الكلام. فهذه الآية فيها ذمّ لنوع من الكلام ولعدم التكلم بنوع من الكلام، فهل ذكر الله عقوبة قانونية لهم؟ كلّا. لو قرأت الآية وحدها فخاتمتها تشير إلى عقوبة أخروية يقوم بها الله تعالى. وإن ربطت الآية بخاتمة الآية قبلها وكأن {الذين يبخلون} متّصلة بـ{إن الله لا يحبّ من كان مختالاً فخوراً} فجزاؤهم هو خسارتهم للحبّ الإلهي. فعلى الوجهين والاحتمالين لا حكم يعاقب على عدم التكلم بالفضل ولا حكم يعاقب على التكلم بالأمر بالبخل.

١٦٨-{والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً. وماذا عليهم لو ءامنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليماً.} على اعتبار أن الفكر من المال، كما قرن النبي وتشهد بعض الآيات على الاتصال بين الحكمة والمال بالمعنى الشائع، إذ العلم والحكمة من مال الآخرة؛ فإننا نستطيع استخلاص مبدأ عدم الرئاء وترك الناس لينفقوا

بدون تدخّل من الخارج إن شاؤا. إذ يقول تعالى أن الذين ينفقون {رئاء الناس} عملهم شيطاني، ومن المعلوم أن وجود قوانين تعاقب على التكلم أو عدم التكلم لابد أن يُنشئ هذا النوع من الإنفاق الكلامي الريائي، كما هو مشهود في كل البلاد التي تقنن البيان. فالذي يقول لرجل مثلاً "إني أختلف معك في هذه القضية" لأنه لا يستطيع أن يقول له ما يشتهي أن يقوله وهو "أنت حمار وابن سلسلة من الحمير" مثلاً، إذ سيجد عقوبة حكومية على النطق بهذه الكلمة الثانية، فإنه يكون من المرائين في الواقع، مهما كان كلامه ظريفاً وليّناً في الظاهر، لأنه لا يريد من قلبه قول ذلك، فهو كمثل الذي يطعم المساكين من مال الدنيا فظاهر عمله الخير والإحسان واللطف لكن عند الله عمله هذا شيطاني لا وزن له ومردود عليه. حيث توجد العقوبة على الكلمات يوجد الرياء، وقد نهى الله عن الرياء فلابد أن نرفض الأسباب الضرورية التي تُنتجه بل تجعله ينتشر انتشاراً أعظم بكثير من لو لم يوجد ذلك السبب. هذا بالنسبة للآية الأولى. والآية الثانية بالمتثلة بها من وجه، يسأل الحق تعالى {وماذا عليهم لو..أنفقوا مما رزقهم الله} وفي حال وجد عقوبات على الكلام، حتى على الكلام القرءاني إذ بعض الناس لو تكلّم بما يعرفه من القرءان وبثّ ما علّمه الله إياه من معاني الآيات والروايات لانقطع منه هذا البلعوم، حينها لن يكون السؤال بديهياً كما هي صورته، بل سنجيب ونقول: بل يوجد علينا يا رب شئ وهو التعرض للتعذيب والقتل والسجن والنفي وتفريق أزواجنا عنّا ومحاربتنا في معايشنا ووظائفنا. فتطبيق فحوى السؤال الإلهي يوجب أن لا يكون ثمّة شئ على من يؤمن بالله واليوم الآخر وينفق مما رزقه الله، أي لا عقوبة على الإيمان كما كان فرعون يعاقب عليه "ءامنتم له قبل أن آذن لكم لأقطعن أيديكم"، ولا عقوبة على الإعلان كما هو حال البلاد التي فيها تقنين للبيان وعمل أهل الجاهلية مع الرسول وأصحابه معروف ومنصوص ومشهور للخاص والعام.

١٦٩-{يأيها الذين ءامنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون} إشارة: لابد من توافق القول مع العقل. فنهى عن السكر حتى يُبقي على ذلك التوافق. ويؤكد هذا الأصل قوله في آية أخرى عن المنافقين الذين يفكّوا هذه الرابطة بين العقل والقول "يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم". فكل ما يكسر هذا الجسر الواصل بين العقل والقول منهي عنه لنفس العلّة الكبرى المشهود لها بنصوص أخرى وهذا ليس فقط استنباطاً لعلّة بل النتيجة مشهود لها بنصوص مستقلّة. وعلى ذلك، وحيث أن تقنين البيان يؤدي إلى كسر الجسر، إذ إما يكره الإنسان على قول شئ لا يعلمه على أساس أنه عقيدة وقيمة وواجب ونحو ذلك، وإما يكره الإنسان على تحريف ما يعلمه ويؤمن به في قرارة نفسه وقلبه ويجبره على قول شئ آخر إرضاء للسلطة والرقابة القائمة. فقوانين النطق تشبه الخمر بالنسبة للقلب والصدق.
١٧٠-{ومن الذين هادوا يُحرّفون الكلم عن مواضعه ويقولون "سمعنا وعصينا واسمع غير مُسمَع وراعنا" ليّاً بألسنتهم وطعناً في الدين، ولو أنهم قالوا "سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا" لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً.} هذه الآية من الجواهر الكبرى لحرية الكلام في القرءان. لاحظ أن الذين هادوا هؤلاء قد قالوا للرسول بشهادة الله والمباشرة "سمعنا وعصينا واسمع غير مُسمَع وراعنا" وشهد الله أن قولهم هذا هو من الطعن في الدين، فإذن صورة لفظية سيئة ومقصد سئ، ثم زاد على ذلك بأن قال الله بأنه لعنهم وأثبت كفرهم. فقولهم وقصدهم وحالهم ودينهم، كلّ ذلك سوء في سوء. أعلنوا القول السئ لرسول الله وهم في المدينة والرسول يملك معاقبتهم إن شاء على ذلك. الآن، هل أمر الله بمعاقبتهم على قولهم هذا؟ الجواب القاطع: كلّا. لكن على قاعدة العدل، أمره بردّ القول بقول، {ويقولون...ولو أنهم قالوا..لكان خيراً لهم}. جوهرية هذه الآية أنها تشمل الجانب النظري والتطبيقي

لمسألة حرية الكلام، وفيها ذكر لمواجهة قوم فيهم كفر وفي المدينة التي يحكم فيها الرسول، وأثبت المقصد السئ وأن قولهم طعن في الدين، فهذه الصورة تشكّل ما يمكن تسميته بـ" الاحتمال الأسوأ". وحتى هذا الاحتمال الأسوأ لا نجد الله أمر بالمعاقبة عليه. ثم في قولهم وردّ الله عليهم توجد إشارات لطيفة ودقيقة وشريفة تهدي أهل العقل لكيفية الاستفادة من كلام حتى أعدى الأعداء الموجّه ضدّك وتكشف عن أحد أهم أسباب أو فوائد الحرية الكلامية المطلقة؛ فهم قالوا خمس كلمات، وهي التي وصفها الله بأنها طعن في الدين. لكن حين ردّ عليهم وبيّن ما الخير لهم، لم يُلغي اعتبار الكلمات الخمس كلّها، بل أثبت كلمة "سمعنا" وكلمة "اسمع". فمن الخمسة، توجد كلمتان صالحتين. والعبرة؟ في كل كلام، مهما كان، فائدة ما. ويستحيل، لو دققت ونظرت في أعماق الكلمة، إلا أن تجد شيئاً حقيقياً وصالحاً. فإن كان الجانب السئ والباطل من الكلام يقتضي منعه-حسب أنصار التقنين- فإن الجانب الحسن والحق يقتضي تركه، ثم يتم الرد على السئ والباطل بضدّه وبكشفه، فنكسب كل شئ ولا نخسر شيئاً من هذا الوجه ووجوه أخرى. دلالة أخرى في الآية هي فاتحتها "ومن الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه"، فتخيّل لو كان هؤلاء الذين يحرّفون يملكون سلطة الرقابة على كل كاتب عن الكلم والكتاب. كانوا سيعتبرون تحريفهم هو الصواب، والصواب هو التحريف، ويضلّ الناس ويكفرون مثلهم. لا يجوز ائتمان شخص أو جماعة على عدم التحريف والأمانة في مثل هذه الأمور تحديداً، بل لابد أن تُترَك للأمّة ككل، "لا تجتمع أمّتي على ضلالة" كل الأمّة وليس بعضها. فالأمّة هي الجهة الرقابية إن شئت وكان لابدّ من استعمال هذه الكلمة. الأمّة تراقب الأئمة، وليس الحكومة تراقب الأمّة، بالأخصّ في شؤون الكلمة.

قال الطبري رحمه الله في ذيل هذه الآية (وهذا خبر من الله جلّ ثناؤه عن اليهود الذين كانوا حوالى مهاجَر رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصره، أنهم كانوا يسبون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويؤذونه بالقبيح من القول، ويقولون له اسمع منا غير مسمع، كقول القائل للرجل يسبه اسمع لا أسمعك الله) وقال في معنى لي الألسن والطعن في الدين (والطعن في الدين بسبّ النبيّ صلى الله عليه وسلم...ليّا بألسنتهم يعني تحريكاً منهم بألسنتهم بتحريف معناه إلى المكروه من معنييه واستخفافاً منهم بحقّ النبيّ صلى الله عليه وسلم) أقول: فأثبت وقوع السبّ للنبي، والإيذاء بقبيح من القول، والطعن في دينه، والاستخفاف بحقّه، فهل أجاز الله له عقوبتهم؟ كلّا. هل طمس تلك الأقوال وأخفاها؟ كلّا، بل نشرها وجعلها في القرءان حتى نحفظها وندرسها ونتلوها ولنا بكل حرف من سبّهم وإيذائهم حسنة وبعد ذلك لنتغنّى بها و"ما أذن الله لشئ كأذنه لنبي يتغنى بالقرءآن" الذي فيه سبّ وشتيمة سيد بني الإنسان ! إن لم تكن هذه هي الحرية الكلامية المطلقة، فما هي إذن؟

قال السيوطي في الدر المنثور، (أخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة) في الآية أنها (نزلت في رفاعة بن زيد بن التابوت اليهودي) أقول: على فرض قبول هذه الرواية وأنها نزلت في رفاعة بن زيد اليهودي، فلنر ماذا كان مصير رفاعة وهل تم قتله أو سجنه على أقواله تلك المعلنة للعصيان على الرسول والمستهزئة به والطاعنة في دينه ودين أكثرية أهل المدينة؟ قال ابن كثير نقلاً عن ابن إسحاق في البداية والنهاية، بأن بعض أحبار اليهود قد أسلم على سبيل التقية، وذكر منهم رفاعة بن زيد هذا. وذكر أن رسول الله عند مرجعه من تبوك، وجدوا ريحاً شديدة قد هبّت في أحد الأيام فقال النبي "إنها هبّت لموت عظيم من عظماء الكفّار" فلما قدموا المدينة وجدوا رفاعة هذا قد مات في ذلك اليوم. أقول: فإذن رفاعة اليهودي قد مات موتة طبيعية، ولم يُقتَل. بل الرسول تركه بعد أن قال ما قاله، ولم يفعل به شيئاً على قاعدة القرءان، وهذا بديهي لأن النبي خرج إلى تبوك ومات رفاعة أثناء ذلك ومن البديهي أن قوله سمعنا

وعصينا السابق كان قبل خروج النبي إلى تبوك. هذا دليل آخر قاطع على عدم معاقبة النبي لرفاعة ولا غيره ممن قال تلك المقالة الطاعنة في الدين والمستهزئة بالرسول. دليل آخر أيضاً ذكره ابن كثير عن ابن إسحاق، وسننقل بضعة أحاديث متشابهة في موضوعها وتأمل أقصى ما كان يحدث للذين يجتمعون في مكان علني ويسخرون ويستهزئون بدين المسلمين (لاحظ: الاجتماع، المكان العلني، السخرية القولية)، قال ابن إسحاق: فلما قدموا المدينة وجدوا رفاعة قد مات في ذلك اليوم، وسلسلة بن برهام، وكنانة بن صوريا، فهؤلاء ممن أسلم من منافقي اليهود قال: فكان هؤلاء المنافقون يحضرون المسجد ويسمعون أحاديث المسلمين ويسخرون ويستهزئون بدينهم فاجتمع في المسجد يوما منهم أناس فرآهم رسول الله ﷺ يتحدثون بينهم خافضي أصواتهم قد لصق بعضهم إلى بعض، فأمر بهم رسول الله ﷺ فأخرجوا من المسجد إخراجا عنيفا، فقام أبو أيوب إلى عمرو بن قيس أحد بني النجار - وكان صاحب آلهتهم في الجاهلية - فأخذ برجله فسحبه حتى أخرجه وهو يقول - لعنه الله -: أتخرجني يا أبا أيوب من مربد بني ثعلبة؟ ثم أقبل أبو أيوب إلى رافع بن وديعة النجاري فلببه بردائه، ثم نتره نترا شديدا ولطم وجهه فأخرجه من المسجد وهو يقول: أف لك منافقا خبيثا. وقام عمارة بن حزم إلى زيد بن عمرو - وكان طويل اللحية - فأخذ بلحيته وقاده بها قودا عنيفا حتى أخرجه من المسجد، ثم جمع عمارة يديه جميعا فلدمه بهما لدمة في صدره خر منها قال: يقول: خدشتني يا عمارة، فقال عمارة: أبعدك الله يا منافق فما أعد الله لك من العذاب أشد من ذلك، فلا تقربن مسجد رسول الله ﷺ.وقام أبو محمد مسعود بن أوس بن زيد بن أصرم بن زيد بن ثعلبة بن غنم بن مالك بن النجار - وكان بدريا - إلى قيس بن عمرو بن سهل وكان شابا - وليس في المنافقين شاب سواه - فجعل يدفع في قفاه حتى أخرجه.وقام رجل من بني خدرة إلى رجل يقال له: الحارث بن عمرو - وكان ذا جمة - فأخذ بجمته فسحبه بها سحبا عنيفا على ما مرَّ به من الأرض حتى أخرجه، فجعل يقول المنافق: قد أغلظت يا أبا الحارث.فقال: إنك أهل لذلك أي عدو الله لما أنزل فيك، فلا تقربن مسجد رسول الله ﷺ فإنك نجس، وقام رجل من بني عمرو بن عوف إلى أخيه زوى بن الحارث فأخرجه إخراجا عنيفا وأفف منه، وقال: غلب عليك الشيطان وأمره.) أقول: أقصى ما في الأمر هو أن الرسول أمر بهم ليتم إخراجهم من المسجد، ولا يوجد نصّ أن الرسول أمرهم بإخراجهم "إخراجاً عنيفاً"، لكن على كل حال، أقصى ما في الأمر هو إخراجهم من موضع اشتراه رسول الله فهو بمثابة بيت رسول الله، وللإنسان حق بإدخال وإخراج من يشاء من بيته، هذا على اعتبار أنه ملك خاص. وأقصد بأنه مكان عام بأنه مكان لاجتماع الناس عموماً كما كان حال مسجد رسول الله في ذلك الزمان ولا يزال. ثم قال لهم أبو أيوب "فلا تقربنّ مسجد رسول الله فإنك رجس، غلب عليك الشيطان وأمره". ومع قول أبو أيوب له بأنه منافق خبيث، ومع ثبوت اجتماعهم في المسجد والسخرية من دين المسلمين والاستهزاء به، مع كل ذلك، لا هو حكم بأنهم من المرتدّين وأمر بقتلهم، ولا هو فعل بهم أي شئ غير الإخراج من المسجد. هذا وقد قال بعض العلماء عن رفاعة اليهودي المذكور بأنه لم يكن فقط منافقاً عاديّاً بل كان من عظماء اليهود وكان "كهفاً للمنافقين". ومع ذلك، ومع قوله كل ما قاله من أذئ وقبح وسخرية واستهزاء وطعن، في الرسول وفي دينه وفي المسلمين، وفي مسجد المسلمين وعلى مرأى منهم أيضاً، لم يمت إلا ميتة عادية. فتأمل هذا وانظر بأي شرع يحكم الذين يحكمون بالردّة على المسلمين ويأمرن بقتلهم لو صدر منهم دون ذلك بكثير جدّاً أو تعذيبهم أو سجنهم. نبرأ الله من حكمهم وسلوكهم.

١٧٠- {انظر كيف يفترون على الله الكذب، وكفى به إثماً مبيناً} ولم يأمر رسوله بمعاقبتهم على افترائهم على الله الكذب، بل ذكر أنه إثم مبين وحسب. بل أمره بالنظر في كيفية كذبهم. يعني ليس فقط حرية التكلم بالكذب وافتراء الكذب على الله، بل أمر بالنظر في ذلك الافتراء أيضاً !

١٧١-{ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا "هؤلاء أهدى من الذين ءامنوا سبيلاً". أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً} قالوا ما فيه تفضيل لدين الكفر على دين الإيمان بالنبي، ومع ذلك لم يأمر بمعاقبتهم، بل لعنهم ونفى عنهم النصرة وذلك شئ غير المعاقبة كالمعاقبة على السرقة والقتل مثلاً بل هو أمر راجع إلى الله تعالى وليس إلى الرسول والبشر (نختصر هذا الوصف من بعد الآن حتى لا نكثر من تكراراه فنقول: لا قانون).

١٧٢- {أم لهم نصيب من المُلك فإذاً لا يؤتون الناس نقيراً} هذه الآية تكشف أحد طباع أكثر الناس وفيها إشارة إلى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان بل لعلها تشير إلى بعض خصائص الإنسان النفسية النابعة من حيث كونه فانياً ومحدوداً وعبداً. والطبع هو حرمان الناس من الخير، حرمان غيره منه والضنّ به عليهم، لو استطاع القيام بذلك. ومن هنا نعرف أن إعطاء أي إنسان سلطة يساوي السماح له بالقيام بمفسدة، ولو من حيث الإمكان والاحتمال الذي تزداد احتمالية وقوعه بحسب نوعية الإنسان وصفته ودرجته في الطريقة. {لا يؤتون الناس نقيراً} وفي آية أخرى "إذا لأمسكتم خشية الإنفاق" من خزائن الرحمة. وشواهد صدق هذه الحقيقة القرءآنية لا يحصرها إلا الله ومن أحاط علماً بالتاريخ والحاضر، ولا يصدق ذلك في شئ كما يصدق في ميدان السياسة والقانون. وأهم ما يفعله المفسدون والذين يسعون في حرمان الناس من خير ما ورحمة ما هو أنهم يمنعون الناس من إعلان الشكوى والاعتراض من جهة، ويمنعون الناس من فضح ما هم عليه ودعوة الناس إلى إصلاحهم أو مقاطعتهم أو تغييرهم. أي يمنعون بعض أنواع الكلام ويقننون بعض أصناف البيان. فتقنين البيان أمر طبيعي بالنسبة لأكثر بني الإنسان بل لغالبيتهم العظمى، ولذلك لا تكاد تجد أمّة بل لن تجد أمّة إلا وهي تقنن بعض أنواع البيان، مهما كان القانون وشروطه وغايته وحدوده. عدم تقنين البيان أمر خارق للعادة، ولا يعقله ويقبله أو يقوم به ويطبّقه إلا أمّة خارقة للعادة، ومن صفوة البشر وخير من أشرقت عليهم الشمس أو أظلّهم القمر.

١٧٣- {فمنهم من ءامن به ومنهم مَن صدّ عنه وكفى بجنّهم سعيراً} هذه الآية كافية لإلغاء أساس تقنين البيان خصوصاً في باب الإيمان والكفر بالأديان. لأن الله قال {كفى بجهنّم سعيراً} وأصحاب التقنين لا يرون جهنّم كافية كعقوبة على الصدّ والكفر، بل يريدون وضع عقوبة في الدنيا على ذلك، وإن كنّا نكاد نجزم بأن كل من لا يرى جهنّم كافية كما قال الله إنما هو في الواقع شخصاً لا يؤمن بجهنّم أصلاً ولا الآخرة لا جملة ولا تفصيلاً. هذا دليل. دليل آخر من الآية قول الله {ومنهم مَن صدّ عنه} والصدّ ليس الكفر فقط، فإن الكفر متعلق بالكافر فقط أما الصدّ عنه هو دعوة الغير أو دفعه إلى الكفر، ولا يكون الصدّ إلا بالأقوال أو بالأفعال، وعلى الوجهين لم يقل الله بأن عقوبة لمن يصدّ عنه لا بقول ولا بفعل، بل نصّ على العقوبة فقال {وكفى بجهنّم سعيراً} ومن البديهي أن المقصود بعبارة {كفى بجهنّم سعيراً} إنما هو القسم الثاني الذي صدّ عنه إذ معلوم أن الذي {ءآمن به} ليس من أهل جهنّم. بالتالي يكون الله قدّ نصّ على عقوبة الصدّ عنه، والصدّ يشمل الصدّ بالأقوال والأفعال غير الإجرامية التي لها عقوبة مستقلّة مبنية على القصاص وما شابه، والعقوبة هي جهنّم، وهي عقوبة كافية بالنصّ الإلهي. فمن لم ير الكفاية

فيها فهو كافر بالقرءآن ومرتدّ عن الإيمان، بالتالي تقنين البيان بالأخصّ في باب الأديان هو من الكفر بالإيمان ورفض أمر الرحمن.

١٧٤- {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً} الحاكم يحكم بقوله، والآية توجب عليه الحكم بالعدل، بالتالي هي تقيّد تعبيره بنوع من أنواع التعبير وهو العدل دون الظلم، أفليس في هذا تقنين للبيان؟ الجواب: كلّا. لأن الآية لم تنصّ على عقوبة دنيوية للحاكم الذي لا يحكم بالعدل، وإنما ذكر الموعظة والأسماء الحسنى، وكلاهما من الأمور الراجعة إلى قلب الحاكم لا غير. وأما حكم الحاكم فلا ينتج شيئاً في الواقع بذاته، وإنما ينتج حين يأخذه إنسان ما ويطبّقه ويفرضه بالقهر على الرافض أو حين يقتنع به المحكوم عليه فيطبّقه بإرادته طوعاً. فإن كان حكم الحاكم ظلماً، فعقابه في الآخرة إذ الظلم ظلمات يوم القيامة-هذا بالنسبة للحاكم. وبالنسبة للذي يأخذ الحكم الظالم ويطبّقه بالقهر على إنسان ما، فهو المسؤول عن الظلم الواقع فعلياً، ولا يحق له التحجج بكونه مجرّد مطبّق للحكم الظالم إذ الأصل أن يكون عاقلاً ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وحكم الحاكم مُسبّب ومشروح فعليه النظر فيه والاقتناع بعمله قبل القيام به، وفي حال كان المُنفّذ للحكم كمثل الممرضة بالنسبة للطبيب التي مهمتها التنفيذ المجرّد وهذا معلوم منها فحينها تكون بمثابة الطفل الذي لا عقل له فيمكن حينها نسبة الفعل إلى الحاكم أو الطبيب الذي قام بالتوجيه على أساس أن المنفّذ والممرضة بمثابة اليد لعقله وإرادته، فتكون عقوبته كعقوبة المباشر للفعل ليس لأنه قال بل لأنه الفاعل كان بمثابة يد له، فالسكينة لا تُعاقب على الطعن بل الطاعن، وكذلك في تلك الحالات النادرة حيث يكون الفاعل المباشر إنما هو آلة لعقل وإرادة القائل يكون القائل هو الفاعل، وإن كان الأصل عدم التأسيس لمثل هذه الحالة التي يصير فيها الإنسان آلة لغيره في أمور خطيرة قد تكون لها عواقب وخيمة. وأما بالنسبة للمحكوم عليه الذي اقتنع بالحكم وطبّقه على نفسه، فالظلم الواقع عليه ليس ظلماً بالنسبة له من حيث كونه رضي به واقتنع به، فمثله كمثل شخص رضي أن يلكمه شخص آخر في صالة رياضة، فإن كانت ضربة لكنها مقبولة ولا يتحمّل ألمها إلا هو، كذلك لا يتحمّل مسؤولية قبول المظلوم للظلم إلا المظلوم نفسه. الحاصل، ليس في الآية نص على أن الحاكم بالظلم يعاقب في الدنيا لمجرّد النطق بالظلم وبغض النظر عن تنفيذ الحكم الظالم. فالحكم بالظلم عقوبته أخروية لا غير حسب نصّ الآية. أما بقية المسائل المتفرعة عن ذلك الحكم، فكل واحدة بحسب حالتها كما شرحناه وإن كانت الآية لم تنصّ إلا على قضية حكم الحاكم ولم تذكر التنفيذ والمنفذين لذلك الحكم الظالم وإن كانت آيات أخر في القرآن دلّت على ما شرحناه من قبيل "إنا أطعنا سادتنا" وغيرها من الآيات التي تؤسس لعقلانية ووعي ومسؤولية كل فاعل في سلسلة الأسباب، وليس لأحد إلقاء اللوم على غيره لأنه مسؤول عن فعله وعن دوره في السلسلة المتوهمة.

١٧٥-{يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلاً} هذه الآية الشريفة التي يُكثر الظلمة من الاستشهاد بها لقمع الناس، تأملها ولن تجد فيها إلا عكس ما يرومونه من قمع وكبت وعدوان. أوّلاً الآية لا تذكر عقوبة على معصية الله ورسوله وأولي الأمر من الذين ءامنوا. لكنها تجعل الطاعة مبنية على الإيمان الذي لا إكراه فيه {يأيها الذين ءامنوا} فالخطاب للذين ءامنوا، وءامن الذين ءامنوا بغير إكراه وذكرهم باسم الإيمان وليس بالإسلام. ثم زاد من توضيح قاعدة الطاعة فذكر شرطاً {إن كنتم

تؤمنون بالله واليوم الآخر} فالطاعة غير مبنية إلا على قاعدة الإيمان بالله واليوم الآخر، أما ما يسميه الظلمة بالطاعة فإنه عين الإكراه إذ هو اتباع أمرهم مبني على خوف العقوبة الدنيوية وليس على إيمانك القلبي بالله واليوم الآخر واستحقاق الآمر للطاعة. ولذلك سمّاها الله "طاعة": من الطواعية والتطوع، أي الإرادة غير الراجعة إلى خوف العقوبة بل على الإيمان والمعرفة والاختيار الحرّ من القهر. لو رأينا شخصاً يذهب إلى الجيش وسألناه "لماذا انضممت إلى الجيش؟" فقال لنا "لأنني لو لم أذهب سيدخلوني السجن ويعذّبوني" فلا يمكن لنا أن نقول إن كنّا نفهم العربية: فلان تطوّع في الجيش. لكن لو سألناه نفس السؤال فأجابنا "هذه حرب عادلة وأريد محاربة أعداء الأمّة ودفع أذاهم عنّا ولذلك فقط انضممت إلى الجيش" فحينها نقول بحق: فلان تطوّع في الجيش. ولذلك أيضاً نفرّق بين الأعمال التطوعية عموماً وبين غيرها. وهكذا هذه الآية، هي آية الطاعة وليست آية الإكراه. دليل أنها آية الطاعة أوّلاً استعمالها كلمة الطاعة {أطعيوا}، ثانياً كون الطاعة مبنية على الإيمان بالله واليوم الآخر، ثالثاً كون غاية ردّ التنازع إلى الله ورسوله هي غاية معقولة فقال تعالى {ذلك خير وأحسن تأويلاً} أي فيها إقناع للذين ءامنوا، ولم يقل: ردّوا التنازع إلى القضاء ومن يرفض ذلك يُحال للتحقيق في النيابة العامّة وفي حال ثبتت التهمة بحقه يُسجن ثلاث سنوات. لغة الآية لغة تخاطب الأحرار لا العبيد. وليس في هذه الآية أي مجال لتأسيس دولة بالمعنى الشائع القديم والحديث. فإن الدولة في مفهوم الناس هي نظام مبني على العنف والقهر والإكراه. وميزة سلطة الدولة هي الجانب الإكراهي فيها. وهذه الآية ليس فيها أي إكراه، بل طاعة مبنية على إيمان وتعقّل. القانون لا ينظر إلى الإيمان ولا يفرض نفسه بالتعقل. القانون ينصّ ويهدد في النفس أو المال أو كلاهما. احتجاج الملوك والسلاطين واللصوص المتغلبة (حسب عبارة الزمخشري رحمه الله) والأمراء والدول والرؤساء وغيرهم بهذه الآية لإجبار الناس على الخضوع لهم بغير قيد أو شرط هو أمر لا يمكن تسميته تحريفاً لأن تحريف كلمة خفيفة جدّاً بالنسبة لما يقومون به. ثم إن الآية تجيز التنازع، {فإن تنازعم في شئ}، والتنازع كلام، والمقصود بالتنازع إما التنازع الحاصل بين الذين ءامنوا وبين أولي الأمر منهم-بدليل أن الآية لم تقل: فردوه إلى الله والرسول وأولي الأمر منكم، بل قالت {إلى الله والرسول} فقط فقد نفهم أن المقصود هو: إن تنازعتم أنتم وأولي الأمر منكم. وقد يكون المقصود التنازع بين الذين ءامنوا أنفسهم. فإن كان المقصود هو الأول أي التنازع بين المؤمن وبين أولي الأمر منهم، فإن الآية تجيز التنازع مع أولي الأمر وحيث أن الخصم لا يجوز أن يكون هو الحكم فلا يكون ولي الأمر هو الحاكم في هذا النزاع بالتالي تشير الآية إلى وجود حكم مستقل بين المؤمن وبين ولي الأمر في حال حصل نزاع في أمر الله والرسول. ومن الواضح حينها مدى حرية الكلام اللازمة لتفعيل ذلك التنازع والردّ. وإن كان المقصود هو التنازع بين الذين ءامنوا، فأيضاً يحتاج هذا التنازع إلى حرية كلامية حتى ينازع كل شخص كما يشاء ويدفع عن نفسه ويدافع عن قضيته، فإن لصحاب الحق مقالاً كما قال النبي صلى الله عليه وسلم مهما كان مقاله. فحتى لو ثبت أن فلاناً أو الجماعة الفلانية هي مصداق لقوله تعالى "أولي الأمر منكم"، فإنه ليس لهؤلاء إكراه الناس على شئ بناء على هذه الآية، لأنها آية مبنية على الطاعة لا الإكراه، والطاعة مرجعها إلى الإيمان والتعقل والإرادة الذاتية.

١٧٦-{ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم ءامنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلّهم ضلالاً بعيداً. وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدّون عنك صدوداً. فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدّمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً. أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم

وعظهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً.} هذه الآيات تعزز ما مضى من كون الزعم الشائع بأن الرسول قد "أقام دولة في المدينة" هو أمر باطل وكذب خبيث. لا توجد دولة تقبل وتفعل ما فعله الرسول في هذه الآيات. الدولة تضع نظاماً قضائياً يجب على الناس التحاكم عليه، والذي يرفضه ويسعى للتحاكم إلى نظام قضائي آخر معاد له، يعتبر خائناً للدولة أو خارجاً عليها وما أشبه ويعاقب بعقوبة إكراهية بمجرّد ثبوت ذلك. فماذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ تأمل. أوّلاً لم يحكم على الذين نصّ الله أنهم {يزعمون أنهم ءامنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به}، لم يحكم عليهم بالردّة ويقتلهم مثلاً. يريدون تحكيم الطاغوت، هل يوجد إعلان للكفر والشرك بعد ذلك عند أنصار الدولة "الإسلامية" بزعمهم. فالرسول لم يحكم عليهم بالردة الإيمانية المُعاقب عليها عند أصحاب الدولة. ثانياً ثم يعاقبهم على إرادتهم التحاكم إلى الطاغوت مع كونهم قد {أُمروا أن يكفروا به} فيوجد هنا عصيان لأمر "رئيس الدولة" حسب تصوّر الجهلة، وفي قضية حكم، ومع ذلك لم يعاقبهم. ثم زادوا الطين بلّة إذ لمّا جاءهم أناس وقالوا لهم {تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول} أي إلى "الدستور والقضاء الشرعي"-أيضاً حسب مصطلحات أنصار الدولة- وكان جواب القوم العملي حسب وصف الله له هو {رأيت المنافقين يصدّون عنك صدوداً} ليس فقط رفض بل يصدّون، وليس فقط يصدّون بل يصدّون صدوداً. حسناً، هذه هي "الجرائم"، فما هي العقوبات؟ لاحظ ودقق: العقوبة الأولى {أعرض عنهم}، العقوبة الثانية {وعظهم}، العقوبة الثالثة {قل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً}، العقوبة الرابعة {فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدّمت أيديهم}. أربع عقوبات، ولا واحدة منها دنيوية وبيد الرسول وفيها أذى للنفس أو انتقاص من مال. أما الإعراض عنهم، فأمر موجّه للرسول. وأما الوعظ، فكلام قد يقبلونه وقد يرفضونه. وأما القول البليغ فمثله. وأما المصيبة فالله أوّلاً لم يحكم بوقوع مصيبة حتماً وإنما قال {فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدّمت أيديهم}، وثانياً وهو الأهمّ فإن الإصابة بالمصيبة أمر راجع إلى فعل الله وليس إلى فعل إنسان حاكم لهم. بعد كل تلك "الجرائم" و "الخيانات" و "الخروج على نظام الدولة ورئيسها"، لم تكن "العقوبات" إلا إعراض وأقوال وأفعال إلهية توعّدهم بها—ولا عقوبة إكراهية واحدة في النفس أو المال.

١٧٧- {ولو أنّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً. وإذا لأتيناهم من لدنّا أجراً عظيماً. ولهديناهم صراطاً مستقيماً.} الفكرة هنا تتعلّق بمسألتنا من حيث جذورها. وأقصد بذلك الآية تؤسس لحقيقة وهي أن مجرّد علم الناس بأن الله أمر بشئ وخالف ما يتصوّرون أنه مصلحتهم فهذا لا يعني أنهم سيطيعونه كلّهم. وإنما يطيع الله في ما يخالف مصلحة الدنيا حسب التوهّم على الأقلّ أو في الحقيقة، القلّة فقط. قتل النفس والخروج من الديار من أشقّ الأمور على الناس عموماً. والله يقول {ولو أنّا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم} فماذا سيحدث؟ {ما فعلوه إلا قليل منهم}. لماذا؟ لأن المكتوب إنما هو وعظ {ما يوعظون به}. أي المكتوب مفروض بالوعظ، وليس بالقهر. بالقهر يمكن قتل الأنفس وإخراج الناس من ديارها شاءت أم أبت. ماذا نستفيد من هذا الأصل؟ نستفيد أن الذين يظنون أن تقرير حرية الكلام فلسفياً وسياسياً أو إثبات أنها المفروض دينياً وفقهياً، لا يكفي لتفعيل حرية الكلام واقعياً. حتى لو علم من بيدهم السلطة القهرية أن الله ورسوله والملائكة والعقول والمصالح كلّها تقتضي حرية الكلام، فإن ثبوت هذه الفكرة وعدم قدرتهم على الردّ عليها، لا يعني أنهم سيتقبّلونها ويفعّلونها واقعياً في حال ظنّوا أنها مضادّة لمصلحتهم الشخصية ولو كانت وهمية. الحلّ؟ أن تكون السلطة القهرية شائعة في

الأمّة الإنسانية، لا في طائفة من دون الناس كائناً ما كانت سواء تسمّت باسم الحكومة أو الجماعة أو الجيش أو غير ذلك. باختصار، حتى لو كتب الله وحتى لو علم الناس أن الله قد كتب الأمر، فإن أكثر الناس بنصّ القرءآن لن يأتمر بالأمر في حال كان شاقّاً على نفوسهم أو مضادّاً لمصالحهم. الكلام ينفع العلماء، أما السفهاء فلا ينفع معهم إلا السلاح. لن تتفعل حرية الكلام إلا إن كان السلاح ليس بأيدي السفهاء فقط، بل بأيدي العلماء أيضاً والمتعلمين وعموم المسلمين بلا استثناء. حينها يمكنهم تفعيل قيمهم ودينهم ورؤيتهم بقوّة وليس بالاستجداء. ولذلك قال بعدها مخاطباً كل الذين ءامنوا من القادرين غير المعذورين {يأيها الذين ءامنوا انفروا ثُبات أو انفروا جميعاً}. فالقدرة على النفرة لابد أن تكون شائعة في جميع الأمّة.

١٧٨- {وإن منكم لمن ليبطئن، فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله عليّ إذ لم أكن معهم شهيداً.} هذه كلمة صدرت من هؤلاء في وقت مصيبة أصابت الأمّة، أي في وقت حرج، ووقت حرب مع الأعداء. لكنها كلمة فيها نوع شماتة بالمُصابين، فضلاً عن أن فيها خطأ إيماني من وجه، والوقت الذي قيلت فيه هو وقت "غير مناسب" حسب رأي أنصار التقنين فإن هؤلاء حتى حين يسمحون ببعض الأقوال في السلم فإنهم يكادون يجمعون على عدم جوازها في الحرب وأوقات المصائب الكبرى وخصوصاً مصائب الموت التي يحتاج فيها ذوي الموتى إلى المواساة والرعاية. ومع كل ذلك، حين قال هذا المُبطئ ما ذكرته الآية، لم يُتبع الله ذلك لا في الآية ولا بعدها مما يتّصل بها بأي عقوبة دنيوية بل ولم ينصّ الله في هذه الآيات على عقوبة أخروية.

١٧٩-{ألم تر إلى الذين قيل لهم كُفّوا أيديكم وأقيموا الصلوة وءاتوا الزكوة، فلما كُتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشدّ خشية، وقالوا "ربّنا لمَ كتبتَ علينا القتال، لولا أخّرتنا إلى أجل قريب" قل "متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتّقى ولا تُظلمون فتيلاً.} لنتكلّم بلغة الدولة حتى نرى أن القرءان ليس من شأنه الدولة لكن من شأنه مخاطبة الإنسانية. صدر أمر عسكري بالقتال من القيادة العليا، وجد بعض الجنود الذين يرفضون القتال ويعترضون على القيادة، ما العمل؟ محاولة إقناعهم أم تأديبهم؟ محاولة الإقناع شأن إنساني، المسمّى بالتأديب شأن دولي. والقرءآن مع الشأن الإنساني. ولذلك بعد اعتراض المعترضين بكلام، لم يأمر بمعاقبتهم على الكلام، لا من حيث كونه اعتراض على أمر الرسول بالقتال وهو الحاكم، ولا من حيث كونه اعتراض على أمر الله أي من حيث الديانة والملّة والعقيدة، فتأمل نصّ الاعتراض {قالوا ربّنا لم كتبت علينا القتال} تخيّل شخصاً في هذه المجتمعات "المتدينة" يتكلّم بمثل هذه العبارة، كيف سيُعامَل وكيف سيُنظَر إليه. تعترض على ربنا! لا يُسأل عمّا يفعل! {قالوا ربّنا لم}، سبحان الله، تربّينا ونحن نظنّ أن كلمة "ربنا" لا يمكن أن تأتي بعدها كلمة "لِمَ"، ربنا لا يُقال له لم، وفي حال قال له شخص "لم" فإن له نار جهنّم، لكن للقرءآن تربية أخرى، تربية القرءان {قالوا..قل} قول بقول، تكلّموا معك فتكلّم معهم. {قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتّقى ولا تُظلَمون فتيلاً.}. لا عقوبة على الاعتراض الكلامي على القيادة العسكرية، ولا عقوبة على الاعتراض الكلامي على الإرادة الإلهية. تاريخاً وحالياً، الاعتراض الكلامي على الإرادة الإلهية والقيادة العسكرية هما أهمّ وأكبر ما يُعاقَب عليه في جميع الأمم عموماً، باستثناء تلك الأمم الحرّة حقّاً والتي شمّت شيئاً من رائحة الكرامة الإنسانية ولو من على بعد خمسمائة عام.

١٨٠- {أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيّدة، وإن تصبهم حسنة يقولوا "هذه من عند الله" وإن تُصبهم سيئة يقولوا "هذه من عندك"، قل "كل من عند الله" فماِ هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً.} الفكرة هنا هي أن قوماً وصف الله قدراتهم العقلية والفكرية والدينية بأنهم {لا يكادون يفقهون حديثاً}، ومع ذلك نقل لنا قولهم ودعواهم وتركهم ليتكلّموا بما بدا لهم، وذكره في القرءان ثم أجاب عنه، {يقولوا...يقولوا..} فما العمل معهم؟ هل نعاقبهم لأنهم "تكلّموا في الدين بغير علم"، هل نعاقبهم لأنهم "ينشرون أفكاراً باطلة وعقائد فاسدة"، هل نعاقبهم لأي سبب من هذا القبيل على كلامهم هذا؟ الجواب كلّا. ما نفعله معهم هو ردّ القول بالقول، {قالوا...قل} مرّة أخرى نشهد قاعدة العدالة في شؤون الكلمة. فالردّ الأوّل المسموح به هو القول بالقول، قالوا باطلاً فقل أنت الحق. الردّ الثاني المسموح به لأهل القرءان هو وصف القائل، لكن هذا يأتي بعد الردّ على القول لأن الطعن في القائل دون القول قد يكون فيه شئ من الضعف، وإن رددنا فقط على القائل دون القول غالباً إن لم يكن دائماً يكون من التهرّب عن الإجابة. ولذلك بدأت الآية بالردّ على القول، ثم ثنّت بالردّ على القائل أو التكلّم على قدرته العقلية التي أنتجت القول وذلك في بيانه تعالى {فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً}. وليس وراء ذلك شئ من العدل. فمن تجاوز التكلّم على القول والتكلّم على القائل، فقد هوى في وادي الظلم السحيق.

١٨١- {من يطع الرسول فقد أطاع الله، ومن تولّى فما أرسلناك عليهم حفيظاً} هذه الآية تنسف فكرة الوصاية والحفظ الأبوي للشعب. كل من بلغ سن الرشد مسؤول عن نفسه، ولا حفيظ عليه إلا عقله. ففكرة أنه علينا منع حرية الكلام حتى لا يضيع الناس، مرفوضة بنصّ الآية. فإن كان الرسول لم يوكل إليه هذا المنصب، وكل "حكومة إسلامية" (حسب زعمهم) هي نيابة عن الرسول، فمن المعلوم أن ليس للنائب سلطة أكبر أو غير سلطة من ينوب عنه، والوارث لا يرث مالاً أكثر من المال الذي كان عند مورثه حين يرثه، وهذا بديهي. فإن كان الرسول غير حفيظ على الناس، فلا يوجد نائب للرسول-على فرض ثبوت النيابة-له منصب الحفظ. هذه الآية نسف للبابوية الإسلاموية.

١٨٢- {ويقولون "طاعة"، فإذا برزوا من عندك بيَّت طائفة منهم غير الذي تقول، والله يكتب ما يبيّتون، فأعرض عنهم وتوكّل على الله وكفى بالله وكيلاً.} قول المنافقين "طاعة"، ثم عملهم بخلافها مع تعمّد ذلك وقصده، هو قول كذاب. ومع ذلك، ومع علم الله به ورسوله، فإنه لم يأمر بمعاقبتهم على هذا القول الكاذب، بل تركهم وأمره بالإعراض عنهم والتوكّل عليه سبحانه. وهكذا في كل قول كاذب من هذا النوع، من يرفضه أقصى ما يستطيع القيام به هو أوّلاً كشفه للناس وفضح الكاذب، ثانياً الإعراض عن الكاذب إن شاء، ثالثاً التوكّل على الله. وليس له غير هذه الإجراءآت الثلاثة.

١٨٣- {أفلا يتدبّرون القرءان ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً.} بناء على قاعدة طلب البرهان على الدعاوى، وهي قاعدة قرءانية "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"، فإنه يحق للناس كلّهم أن يطبّقوا هذه القاعدة التي أراد القرءآن تطبيقها على دعاوى الآخرين على القرءآن نفسه ودعاواه عن ذاته. بالتالي، حين قال القرءآن {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً} فإن هذه دعوى. وعليه يجوز للناس بل يجب عليهم محاولة اكتشاف الاختلاف الكثير في القرءان، حتى يتأكدوا ويعلموا أنه من عند الله. بالتالي، لا عقوبة على أي شخص يحاول اكتشاف الاختلاف في القرءآن، وتضارب آياته، وتناقض أفكاره وأحكامه. فإنه لم يفعل أكثر مما يقتضيه القرءان ذاته. فمحاولة الطعن في القرءآن

هـي محاولة يوافق عليها القرءآن، لأنه بمحاولة الطعن فيه واكتشاف أن لا مطعن فيه-حسب الآية-سيقع للناس العلم بأنه لا مطعن فيه على الحقيقة. ويتفرّع عن هذا التعليم، أن الطعن في أي دين وفي كل كتاب وفي جميع المذاهب هو أمر جائز إن لم يكن واجباً، إذ الغاية هي المعرفة إن كان المطعون فيه هو الحق، والحق لا يخشى من الطعن لأنه فوق الموت.

١٨٤- {فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً.} هذه هي القاعدة التي طبّقها الله على الأنبياء وغيرهم، أي الذي لا يقاتل لا سبيل عليه. وهذا ليس للمسلمين المؤمنين بالبداهة، والآيات تتحدث عن غير المؤمن الذي لا يقاتلنا. وسياق الآيات يدلّ على وقوع حرب بين المؤمنين وإحدى الأقوام، لكن توجد فئة ثالثة لا تريد أن تنضمّ إلى المؤمنين ولا تريد أن تنضمّ إلى قومهم المعادين للمؤمنين، فهل يوجد مساحة في عدل القرءآن بين الصديق والعدو؟ أي هل القرءآن يسير على قاعدة "من لم يكن معي فهو ضدّي"؟ والجواب: كلّا. بل توجد مساحة بين الصديق والعدو وقت الحرب، وهذه المساحة تسع حتى أفراد وطوائف من قوم العدو الذين لا يريدون مقاتلة المؤمنين ولا المقاتلة ضدّ المؤمنين، قال الله {حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم}، وهذه الفئة لا يجوز قتالها. فإن كان الاعتزال وقت الحرب لا يجيز محاربة المعتزل، فكيف في وقت السلم في حال كان المعتزل يتكلّم فقط ولا يقاتل أحداً، والدليل أن هذا الاستنباط صحيح في باب الكلام هو قول موسى في سورة الدخان حين أراد أن يتكلّم ويدعو بني إسرائيل وهم تحت حكم فرعون فقال موسى "وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلونِ". وحين لم يرض آل فرعون بتركه وشأنه، وأرادوا معاقبته قال "فدعا ربّه أن هؤلاء قوم مجرمون". فالمجرم هو الذي يسعى في أذية المعتزل المتكلّم.

١٨٥- {ولا تكن للخائنين خصيماً. واستغفر الله إن الله كان غفوراً رحيماً. ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحبّ من كان خوّاناً أثيماً.} الخصيم والمُجادل من أصناف المتكلّمين. وورد النهي الإلهي عن أن يكون النبي من هذين الصنفين، بالتالي نهاه عن بعض أنواع الكلام. أليس في هذا تقنين للبيان؟ الجواب: كلّا. أوّلاً نصّ النهي للنبي، وليس لغيره. ثانياً حتى على فرض أن الكلام وجّه لغير النبي، فإنه ليس في النصّ دلالة على أي عقوبة حكومية يجب إنزالها بالخصيم والمجادل المذكورين. فالحكم في الآية قائم على معلومة وليس على عقوبة. المعلومة هي {إن الله لا يحبّ مَن كان خوّاناً أثيماً}. فالذي يريد أن يكون ممن يحبهم الله، وءامن بهذا البيان القرءآني عمّن يحبّهم الله، فالنتيجة التي سيوجبها عليه ضميره هي أن لا يكون للخائنين خصيماً ولا مجادلاً عن الذين يختانون أنفسهم. فالنهي عن نوعي الكلام في الآية غير مبني على العقوبة الحكومية الدنيوية ولكنه قائم على إرادة المحبة الإلهية. ويزيد هذا البيان وضوحاً، على وضوحه، تكملة المقطع، {يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيّتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطاً.} وهنا مرّة أخرى، تبييت ما لا يرضاه الله من القول لا يؤدي إلى عقوبة من قبل الحاكم البشري الذي هو الرسول، بل مبني على معلومة أن الله بما يعملون محيطاً، أي هو يرجع بالمُبيّتين للقول غير المرضي إلى ضمائرهم ووجدانهم ويضعهم في قبال الله تعالى وحكمه المتعالي. ثم تُكمل الآيات، وتكشف عن حصول مجادلة عن هؤلاء في الدنيا أو تفترض حصول هذه المجادلة ومع ذلك لا ينصّ الله على عقوبة يجب إنزالها بالذين ارتكبوا هذه المجادلة الخائنة الآثمة حسب التعبير القرءاني، {هأنتهم ّهؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلاً. ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً

رحيماً. ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً. ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً. ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمّت طائفة منهم أن يُضلّوك وما يُضلّون إلا أنفسهم وما يضرّونك من شئ، وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً.} أقول: هل تجد في كل هذه الآيات التي تحكي عن حوادث كلامية، س يرم ص بكلمة، ثم ع يجادل عن س، ثم ف يحاول أن يضلّ النبي بكلامه. كلام في كلام، كلام خائن وآثم، ومجادلة وكذب، وبهتان وزور. فما هو الحكم الإلهي؟ الحكم هو: دعوة كل متكلّم بباطل وإثم إلى لاستغفار. وتنبيه الرسول الحاكم على التبيّن والاعتصام بالله وفضل الله عليه في تسديده للحكم الصحيح وفضح الكاذبين له. والسلام. فالمتكلّم بالإثم إنما يجني على نفسه يوم القيامة {فإنما يكسبه على نفسه} فالمسؤولية هنا فردية، أي المتكلّم بالإثم يجني على نفسه لا غير. وأما الآخرين فكل واحد مسؤول عن نفسه والتبيّن مما سيحكم به، فيعتصم بالله ويتوكّل عليه ويبحث عن المعلومة الصحيحة ويدقق في الشهود وما أشبه. المتكلّم مسؤول يوم القيامة عن كلامه، والقابل لكلامه مسؤول عن سبب قبوله. ولا أحد يتحمّل وزر الآخرين. الخلاصة: تقييد الكلام الوارد في الآية غير مبني على عقوبة حكومية، لكنه مبني على أربعة عناصر: الأول الإيمان بالله وأسمائه الحسنى، الثاني الإيمان بيوم القيامة، الثالث إرادة الفوز بمحبّة الله، الرابع إرادة النجاة يوم القيامة. وهذا والرسول في المدينة، وهو "الحاكم" فيها. فهذه الآيات لم تنزل في قضية "أخلاقية" ولا أنها نزلت في مكة حيث الرسول "لم يكن رئيساً للدولة بعد" حسب أوهام أصحاب الدولة من المجرمين، لكنها نزلت في {خطيئة} رُمي بها برئ، أي جريمة في حق الغير. ونزلت في المدينة وللرسول أتباع يؤمنون به ويفعلون أمره وينزلون حكمه على من شاء إن شاء وقدروا على ذلك. ومع كل ذلك، لا تقنين للبيان.

١٨٦- {لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً. ومَن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنّم وساءت مصيراً.} النجوى من الكلام، ومشاقّة الرسول قد تكون بالكلام، وفي الحالتين، النهي عن النجوى المذكورة والمشاقة مبني على ابغاء مرضات الله والبعد عن جهنّم، وليس على عقوبة بشرية. لا تقنين للتبيين.

١٨٧- {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ومَن يشرك بالله فقد ضلّ ضلالاً بعيداً.} الشرك بالله لا يكون في الحقيقة إلا بالكلام، بالتلفظ بالشرك، وإلا فإن وجود شريك لله في الواقع مُحال وباطل، لا أقلّ عند القرءأن وأهله. فالشرك قضية كلامية. وهنا نهي عن الشرك بالله. وهذه الآية هي رقم ١١٦ وتستمر الآيات في نفس السياق حتى الآية ١٢٢، أو حتى ١٢٦، وهي شرح لقضية التوحيد ولماذا على الإنسان أن يكون موحّداً، ووتشرح ذلك من أكثر من جهة ودرجة. ثم ينتقل فتوى في النساء. فمن الآية ١١٦ إلى الآية ١٢٦، عشر آيات تتبع آية النهي عن الشرك الذي هو قضية كلامية، لا تجد ولا عقوبة واحدة دنيوية يجب إنزالها بالمُشرك. لكن النهي عن الشرك مبناه على طلب المغفرة من الله، إبطال ظنّ الشيطان في بني آدم بأنه سيضلّ، إرادة الفوز دون الخسران المبين، إرادة دون الجنّة دون جهنّم، إتباع الحق والصدق من القول، إرادة ولاية الله ونصرته، إتباع أحسن دين وملّة، الاقتداء بخليل الله، التناغم مع الكون. يمكن أن نقول بوجود تسع أسباب لعدم الشرك بالله، وكلّها ترجع إلى العقل والإرادة الذاتية للفرد. ولا واحد منها مبناه على خوف عقوبة حكومية ولا الرغبة في عطية بشرية. أين هذه الطريقة القرءانية

العلية، من طريقة المجرمين والملاعين الذين يقولون "مَن يشرك سنقتله، ومن يتكلّم بالشرك سنسجنه ونستتبيه وإن لم يرجع عن شركه سنذبحه". شتّان بين مُشرِّقٍ ومُغرِّبِ.

١٨٨- {يأيها الذين ءامنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن تُلوا أن تُعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً.} الشهادة من الكلام. والله يأمر هنا بالكلام العادل مطلقاً ودائماً. فهل ذكر عقوبة على مَن لا يشهد الشهادة العادلة في هذا السياق؟ كلّا. بل بناها على التذكير بأن الله خبير بما يعملون. {وإن تلوا أو تعرضوا} ولم يقل: فعقوبتكم كذا وكذا على يد الحاكم، بل قال {وإن تلوا أو تعرضوا فإن الله بما تعملون خبيراً.}. فمستند التكلّم بالعدل هو قناعة العقل.

١٨٩- {ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً بعيداً. إن الذين ءامنوا ثم كفروا ثم ءامنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً. } فالكفر والتردد والارتداد بين الكفر والإيمان لا عقوبة عليه في هذه الآية من قبل الحاكم البشري، بل مرجعها عقلي وجداني، فيشير أن الكافر {ضل ضلالاً بعيداً} و {لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً}. فعقوبة الكافر والمرتد من الإيمان إلى الكفر هي الحرمان الإلهي له من أمرين: المغفرة والهداية. ولا شئ وراء ذلك حسب النصّ. فتأمله جيّداً. فحتى لو وجدنا الشخص اليوم يتكلّم كلام المؤمنين وغداً بكلام الكافرين، وحتى لو أعلن أنه يعتقد بما يتكلّم به وأنه يتنقّل بين الإيمان والكفر، فلا شئ عليه بنصّ هذه الآية على يد الحكام من البشر ولا شأن لهم بذلك، بل أمره وعقوبته موكولة إلى الله.

١٩٠- {بشّر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً. الذين يتّخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزّة فإن العزّة لله جميعاً. وقد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم ءايات الله يُكفَر بها ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنّم جميعاً.} هذه الأية من الأصول الكبرى في مسألة حرية الكلام العلني والاجتماعي والديني. الآية تتحدث عن المنافقين، وهم قوم أظهروا الإسلام، بالتالي هم قوم يسكنون في المدينة وهم "تحت حكم الرسول" حسب العبارة الشائعة لأصحاب فكرة الدولة. الآية تذكر احتمالاً وهو أن المؤمنين إذا كانوا في مجلس وفيه بعض المنافقين، والمنافقون يتكلّمون بكلام معين موضوعه هو الكفر بآيات الله والاستهزاء بها، الآن ما العمل الواجب على المؤمنين؟ وما العقوبة التي يجب إنزالها بالمنافقين الذين يتكلّمون بالكلام الكفري والكلام الاستهزائي بآيات الله؟ (آيات الله التي هي "دستور الأمّة" في "دولة المدينة" عند القوم). الجواب في الآيات بنصّ الله تعالى. أما الواجب على المؤمنين في سياق هذه الآية فهو شئ واحد: عدم القعود مع هؤلاء المتكلّمين. فقط لا غير. وليس عدم القعود حكماً مطلقاً، بل هو مقيّد بـ{حتى يخوضوا في حديث غيره} فلو انتقلوا من الحديث الكفري والاستهزائي بآيات الله، فلهم العودة ومجالستهم والتحدث معهم في أمور أخرى. أسألكم بالله، مَن تعرفون من الإسلامويين اليوم له معدة تستحمل تطبيق هذه الأحكام الإلهية؟ يعني حتى مقاطعة الذين يتحدثون بحديث فيه كفر واستهزاء بآيات الله تعالى ليست حكماً إلهياً. الحكم هو عدم القعود معهم حتى يخوضوا في حديث غيره، فإذا تركوا ذلك الحديث وخاضوا في غيره فلك القعود معهم. فاحتجاج المؤمن على الحديث الكفري والاستهزائي بآيات الله إنما هو احتجاج سلبي سلمي، متمثلاً في ترك القعود معهم. لاحظ، ليس لك أن تسألهم فض المجلس، ولا

إبلاغ الشرطة والهيئة عنه، ولا القيام بأعمال شغب، ولا ضرب ولا اغتيال ولا أي أذية من أي نوع حسّي بل ولا حتى التكلّم معهم بما يجرحهم، كل ما لك-إن أردت العمل تعبّداً لله لا العمل تعصّباً لنفسك موهماً نفسك وغيرك أن تغار لله وإنما غرت لهواك وهويتك-هو عدم القعود، أي عمل جسماني شخصي ذاتي سلمي مقيد بشرط ظاهري هو تركهم لذلك الحديث والدخول في حديث غيره. هذا بالنسبة للواجب على المؤمنين المقصودين في هذه الآية. أما بالنسبة للعقوبة الواجب إنزالها بأولئك المنافقين الذين يتحدّثون بالكفر والاستهزاء بآيات الله وهم في المدينة التي يسكن بها رسول الله والمهاجرين لله وأنصار الله، والذين بايعوا بإظهار الإسلام والانتساب للأمّة الجديدة، فتتمثّل العقوبة في التالي: لا شئ ! ولا أي عقوبة من أي نوع وشكل-اللهم إلا لو قلنا أن حرمان المؤمن إياهم من القعود معهم وبركة حضوره هي عقوبة لهم ، لكنها عقوبة كما ترى لا يعترف المنافق أنها عقوبة عادة. لكن عقوبة المنافقين والكافرين على ذلك الحديث الكفري والاستهزائي بآيات الله هي عقوبة أخروية حصراً {إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنّم جميعاً.} وزيادة على ذلك، حتى المؤمن المأمور بترك القعود معهم، سند هذا الأمر ليس عقوبة قانونية بل أمراً وجدانياً إيمانياً وهو قوله تعالى لمن يستمرّ بالقعود معهم {إنكم إذا مثلهم} والنتيجة {إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنّم جميعاً.}. ولاحظ أيضاً أنه لا يوجد حكم بقتل المنافق الذي هو شخص مسلم في الظاهر على أساس أنه صار مرتدّاً بالتحدّث بالكفر والاستهزاء بآيات الله تعالى، ولم يتم إتهامه بجريمة "الطعن في دستور الأمّة" أو "ازدراء الأديان" أو "إيذاء مشاعر المسلمين/المواطنين" أو أي شئ من هذا القبيل. لهم التحدّث كما يشاؤون، حتى التحدث بالكفر والاستهزاء بآيات الله، وفي حضور المؤمنين، ولم يؤمر المؤمن بالتبليغ عنهم ولا بمعاقبتهم. هل تعرف حرية أوسع من هذه في هذا الباب. ما يحدث في بلاد المسلمين منذ أكثر من ألف سنة ليس من الله ولا من رسول الله، لكنهم من طغاة يستعملون اسم الله ورسوله لا غير، وما أكثر هؤلاء الطغاة من "الخواص والعوام".

١٩١-{الذين يتربّصون بكم الدوائر فإن كان لكن فتح من الله قالوا "ألم نكن معكم"، وإن كان للكافرين نصيب قالوا "ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين" فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً.} هذه الآية تكملة لما سبق من شرح لأحوال المنافقين. هنا نجد ممارسة قولية أخرى للمنافقين تتمثل في تكلّمهم مع الكافرين أعداء المؤمنين في حال كان للكافرين شئ من الغلبة في بعض المعارك والمواقع، فيقولون للكافرين "ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين" وهو قول يعتبر عند أصحاب الدولة "خيانة عظمى" و "خروج على الأمّة" وما أشبه، لأنه يظهر تعاطفاً وتعاوناً مع الكافرين الغرباء عن المدينة ضدّ الرسول المؤمنين من أهل المدينة، فكيف كانت عقوبتهم؟ هل أمر الله الرسول والمؤمنين بمعاقبتهم؟ الجواب كالعادة كلّا. وإنما دلّ الله على إحالة الفصل في هذه القضية إلى الآخرة فقال {فالله يحكم بينكم يوم القيامة}، وأما بالنسبة للمؤمنين فقال الله يطمئنهم ويبشرهم ويعلمهم حتى لا يخشوا كلام المنافقين مع الكافرين {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً.}. فالمؤمن يتوكّل على الله، والمنافق لينتظر القيامة، والكافر في النهاية سيخسر، وللمسلم من أهل المدينة التكلّم مع من يشاء من أعداء المؤمنين كما يشاء، طالما أنه لم يتجاوز القول ولم يرتكب عدواناً فعلياً يعتبر بحد ذاته ظلماً يستحق عليه عقوبة خاصة مثل الضرب والقتل والمشاركة في القتال إلى صفوف الكافرين وما شابه ذلك من أفعال.

١٩٢-{ لا يُحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلا مَن ظُلِم، وكان الله سميعاً عليماً.} هذه الآية من الأصول . لأن نصّها يدلّ على أن الله يحبّ الجهر بالسوء من القول في حال كان الجاهر بذلك مظلوماً، بالتالي السوء من القول ليس مكروهاً لله دائماً ولا من كل وجه، هذا أوّلاً. ثانياً مفهوم الآية أن الذي يجهر بالسوء من القول وإن كان ظالماً لا عقوبة دنيوية عليه وعقوبته الوحيدة هنا هي أن الله لا يحبّ قوله هذا ومرجع ذلك إلى الأسماء الحسنى {وكان الله سميعاً عليماً.}.

١٩٣-{ إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله ويقولون "نؤمن ببعض ونكفر ببعض" ويريدون أن يتّخذوا بين ذلك سبيلاً. أولئك هم الكافرون حقّاً وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً.} ذكرت الآية مقولة كفرية، وهي مقولة {نؤمن ببعض ونكفر ببعض} لكن لم يذكر عقوبة حكومية عليها، بل ذكر عقوبة أخروية فقط وهي {وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً}.

١٩٤-{يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليكم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا "أرنا الله جهرة" فأخذتهم الصاعقة بظلمهم} مقولة وعقوبة. المقولة {أرنا الله جهرة}. العقوبة بيد الله لا بيد موسى وهي {فأخذتهم الصاعقة} والصاعقة بيد الله ومن الله وإن كانت الصاعقة في الدنيا. فالمعاقبة على الكلمة المرفوضة عند الله تكون بيد الله حتى لو كانت في الدنيا. وكما مرّ معنا إلى الآن، فإن العقوبة على الكلمة إن وجدت فهي غالباً بيد الله في الآخرة وأحياناً بيد الله في الدنيا، ولا يوجد إلى الآن ولا مرّة كانت العقوبة فيها بيد الإنسان وموكلة إلى تنفيذه لها كالعقوبة على السرقة والزنا مثلاً. وهذه الآية من تلك الأحيان النادرة التي يُعجّل الله بها المعاقبة على الكلمة الكفرية، لكن المعاقبة تكون بيد الله وبشئ من الأكوان {فأخذتهم الصاعقة}. والله يفعل ما يشاء بما يشاء، وهو العدل الحكيم. وليس لأحد التدخّل في ما بين الله وعباده في هذا الشأن، هذه هي القاعدة العامّة التي لم نجد استثناءاً لها حتى الآن. فلنكمل بعون الله.

١٩٥-{فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً} النقض والكفر بالآيات وقتل الأنبياء لم يردّ عليها الله تعالى في هذه الآية، لكن حينها قالوا {قلوبنا غلف} ردّ عليهم بقول مثله وهو {بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً.} ولم يأمر بغير ذلك. أي لم يأمر بمعاقبة مَن قال "قلوبنا غلف" بل ردّ عليهم بأمرين: أظهر كذبهم بكلمة "بل"، وأظهر الصدق وواقع حالهم بكلمة "طبع الله عليها بكفرهم". أي هم وصفوا قلوبهم بأنها غلف كسبب لكفرهم، وجعل قلوبهم غلف ليس بأيديهم، هذه حجّتهم. فردّ الله عليهم بأن كفرهم هو سبب صيرورة قلوبهم "غلف". عكسوا السبب والأثر، فجعلوا الأثر سبباً، فبيّن الله الحق في ذلك بقول لساني كما أن تحريف الحق كان بقول لساني.

١٩٦-{وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً.} انتهت الآية. لم يأمر الله بمعاقبة من يقول على مريم بهتاناً عظيماً. بل اقتصر على بيان القصّة الحقيقية لمريم، ثم أمر بالمباهلة بعد ذلك على مَن يقول بغير تلك القصّة. فردّ القول بالقول، ثم دعا إلى دعاء للمدعو الإجابة إليه إن شاء وله أن لا يجب إليه. وهذه الآية شاهد على أن الذي يرمي المرأة بالبهتان لا يستوجب عقوبة تلقائية لمجرّد رميه لها بذلك القول. فلتكن هذه الآية على بالك، فإنك ستحتاجها لاحقاً إن شاء الله.

١٩٧-{وقولهم "إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله" وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبّه لهم، ما لهم به من علم إلا اتباع الظنّ، وما قتلوه يقيناً. بل رفعه الله إليه، وكان الله عزيزاً حكيماً. وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته، ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً.} هنا نجد تطبيقاً جديداً لردّ القول بالقول مهما كان القول الأول كاذباً وكفرياً وشنيعاً، ولا شئ غير الردّ عليه بقول مثله. فهؤلاء قالوا "إنا قتلنا المسيح". فماذا أمر الله أن نفعل بهم؟ لا شئ. ردّ عليهم ببيان ما هو الحق في نفسه، و هو "وما قتلوه وما صلبوه". ثم بيّن درجة علمهم وهو أنه مجرّد "ظنّ". فمن جهة ردّ على صورة المقولة، ومن جهة ردّ على مستند المقولة. ولم يأمر بمعاقبة أي واحد يقول "إنا قتلنا المسيح" أو يصدق بتلك المقولة. بل اكتفى بالإجابة عنها إجابة علمية وعقلية ونظرية وكشفية، أي كلامية. كلام بكلام.

١٩٨-{رسلاً مبشّرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً.} لا تقوم حجّة الله بالرسل إلا إن استطاع كل إنسان أن يلقي حجّته المضادّة للرسل، ثم يجد جواباً عنها منهم. في غير هذه الحالة، كيف تقوم لله حجّة على الناس في شأن الرسالة. بالتالي، لابد أن يكون في المجتمع الرسولي والآخذ بدين الرسل لكل إنسان أن يعارض وينقض كل مقولة من مقالات الرسل، وكل إيمان يؤمنون به، وكل حجّة يعرضونها للناس، مهما كانت وأيّا كانت. والقرءآن ذاته يشهد بأن هذا هو الحال والمعمول به. ولذلك تجد القرءان ملئ بمطاعن قوم الرسول في رسالته، وفيه الحجج الفكرية وحتى مجرّد الاحتقار والاستهزاء بذوات الرسل فلا فقط كلماتهم. الذين يقيّدون ويعاقبون الناس على تكلّمهم ضدّ الرسل ودينهم وربّهم، هؤلاء يستحيل أن يكونوا ممن يؤمن بالرسل حقّاً وما جاءوا به، استحالة. هؤلاء ملاحدة في ثوب أتباع وورثة. لأن المعاقبة على المعارضة الكلامية للرسالة تعني نقض غرض الله من بعث الرسل الذي نصّ عليه في هذه الآية {رسلاً مبشّرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل}. مثال ذلك يقرّبه لمن لم يفهمه بعد: لو أن رجلين اختصما عند الحاكم، فاستمع الحاكم للرجل الأول الذي يدّعي حقّاً وديناً في ذمّة الرجل الآخر، ثم حكم الحاكم مباشرة بدون الاستماع لجواب وردّ واعتراض وحجج الرجل الآخر، فهل نشكّ في أن هذا من عين الظلم، بل توجد قصّة في القرءان تضرب هذا المثل وهي قصّة داود في سورة ص. كيف يدّعي الذين يزعمون اتباع الرسل ووراثتهم أن حجّة الله قامت على الناس إن كانوا لا يستمعون لحجّة الناس ويعاقبون من يأتي بالحجج المعارضة للرسل، بل إنهم يعاقبون ويشتدّون في العقوبة كلّما كانت الحجج المعارضة أقوى وجذبت جمهوراً أوسع. كل بلدة فيها تقنين للبيان خصوصاً في باب معارضة الأديان، هي بلدة ملاحدة ولو أقاموا كل صلاة وأخذوا كل زكاة وكانت الآيات تتردد على مسامعهم ليل نهار وشهدوا بالأيمان المغلّظة أنهم أتباع المصطفين الأخيار.

١٩٩-{إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله قد ضلّوا ضلالاً بعيداً. إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً. إلا طريق جهنّم خالدين فيها أبداً وكان ذلك على الله يسيراً.} إذاً الكفر والصدّ عن سبيل الله ليس له أي عقوبة في الدنيا على يد الناس، إن لم يكن عدواناً مسلّحاً(بقرينة آيات أخرى)، وعقوبته أخروية وبيد الله تعالى كما نصّت الآية لا غير. فلا يقال: إن فلان يتكلّم ضد الله ورسوله أو يصدّ عن سبيل الإمام وأولي الأمر الذين يمثّلون وينفذون أمر الله، فلذلك تجب معاقبتهم. الله لم يقل بذلك. لكن الله تعالى بيّن أنهم قد ضلّوا ضلالاً بعيداً وأنه سيهديهم في الآخرة طريق جهنّم خالدين فيها

أبداً. وكذلك كل من يتكلّم ضد الدين الحق، يستطيع من يظن أنه على الدين الحق أن يقول عنهم أنهم قد ضلّوا وأن لهم جهنّم، وليس له ما وراء ذلك.

٢٠٠-{ يأهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، فامنوا بالله ورسله، ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم، إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً. لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقرّبون، ومن يستنكف عن عبادته فسيحشرهم إليه جميعاً.} هنا يوجد قول على الله بغير حق، فماذا أمر الله؟ هل أمر بمعاقبتهم؟ كلّا. لكنه بيّن لهم الحقّ. "انتهوا خيراً لكم". فجعل علّة الانتهاء إدراكهم أن ذلك خير لهم، لا غير. ولم يقل: انتهوا قبل أن نقتلكم. أو: انتهوا وإلا سنسجنكم. أو: عندكم مهلة أربعة أشهر لتنتهوا فيها وإلا فسنجلدكم ونأخذ أموالكم. ولا شئ من هذا كلّه. أقصى ما سنّه الله في هذا الباب هو ردّ القول الباطل بالقول الحقّ. فما الذين يحدث للذين لا يقبلون الحق؟ {وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذّبهم عذاباً أليماً ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيراً} الله يعذّب، الله لن يتولّاهم ولا ينصرهم، كل ذلك في الآخرة وبيد الله تعالى كما هو ظاهر من نصّ الآية الكريمة.

—سورة المائدة—

٢٠١- {يأيها الذين ءامنوا أوفوا بالعقود..إن الله يحكم ما يريد} العقد كلمة، منطوقة أو مكتوبة. فهل الوفاء بالعقد أمر مُلزِم بالإكراه؟ هذه الآية تدلّ على أن الوفاء بالعقد مسألة اختيارية للمتعاقدين، وراجعة

إلى إيمانهم وضمائرهم، وأن سندها العلمي هو المثل الأعلى الإلهي الذي {يحكم ما يريد} إذ العقد مظهر الإرادة، والمؤمن حين يتعاقد يُظهر إرادته، وحيث أن الله {يحكم ما يريد} بمعنى أن إرادته نافذة وفاعلة، كذلك على المؤمن أن تكون إرادته نافذة وفاعلة وعليه الوفاء بها. هذا هو الأصل. ثم لو نظرنا في العقود سنجد أنها إما أن تتضمن إلتزاماً بشرط جزائي معين يُجبر الأطراف على شئ معين في حال تخلّفوا عن إنفاذ مضمون العقد، وإما أن لا تتضمن مثل هذا الالتزام. في حال لم يتضمن العقد شرطاً إلزامياً، فمن الواضح أن الوفاء بالعقد سيرجع إلى اختيار الناس وإيمانهم وضمائرهم وقيمهم وغاياتهم، وفي هذه الحالة تنطبق الآية محل صدر الفقرة. وأما إن تضمن العقد شرطاً جزائياً بأن يقرّ أطرافه بجواز إلزامهم جبراً بشئ معيّن في حال كسروا شيئاً من بنود العقد، فحينها لا تعمل هذه الآية بل تعمل آيات أخرى من قبيل ما سبق في قوله تعالى لأنبيائه بعد أخذ الميثاق عليهم "أقررتم وأخذتكم على ذلكم إصري قالوا أقررنا" وقول بني آدم في الميثاق تعالى الآتي إن شاء الله "بلى أقررنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين". بمعنى أن الإرادة السابقة تقيّد الإرادة اللاحقة في الموضوع الواحد. الخلاصة: العقد إن كان خالياً من الإلزام الذاتي للمتعاقدين تنطبق آية الوفاء بالعقود والمؤمنين عند شروطهم. والعقد إن كان متضمناً للإلتزام الذاتي وخالياً من عيوب الإرادة كالإكراه تنطبق آية الإقرار على الذات وحاكمية الإرادة السابقة للمريد المتعاقد. وعلى ذلك، لا يوجد إكراه خارجي في التعاقد بواسطة الكلام، فالمتكلّم حر بأن يتكلّم بأي عقد يشاء، فإما أن لا يشرط على نفسه العقوبة والإجبار في حال كسر عقده، وإما أن يشرط على نفسه بإرادته فلم يقيّده غيره. وعلى الوجهين، الكلام حرّ من القيد الخارجي. فلا تقنين للبيان إلا بقانون وضعه المتكلّم بنفسه على نفسه بإرادته.

٢٠٢-{ولا يجرمنكم شنئان قوم أن صدّوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا، وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب.} قد يُقال: هذه الآية تنهى عن التعاون على الإثم والعدوان، وحيث أن بعض أنواع الكلام تعتبر من الإثم والعدوان، فلا يجوز التعاون عليها. وحيث أننا لو تركنا المتكلّم بها من دون عقوبة، سنكون ممن يعينه بالسكوت عليه على الإثم والعدوان، وهذا منهي عنه في الآية وقد توعّد الله عليه بالعقاب. أقول: على زخرفة هذه الحجّة إلا أنها باطلة، بالنصّ وبالعقل. أما النصّ فمن وجهين على الأقلّ: الأوّل أن النص ليس فيه تحديد لمقصود التعاون على الإثم والعدوان بأنه مشمول بالكلام تحديداً، فظاهر الآية عامّ وسياقها يحتمل تقييده بموضوع الاعتداء في شأن الصدّ عن المسجد الحرام. الثاني حتى لو أخذنا القاعدة على عمومها، أي قاعدة عدم التعاون على الإثم والعدوان، فإن النصّ لا يساعد تلك الحجّة بظاهره، لأن مستند عدم التعاون على الإثم والعدوان هو {اتقوا الله إن الله شديد العقاب} أي هو راجع إلى الإيمان بالوعيد الإلهي، وعقوبة الله وليس عقوبة البشر. أما العقل المؤيد بالشريعة، فإنه يقضي بأن عدم معاونة المتكلّم بالإثم والعدوان لا يكون بظلمه وإسكاته بالقهر، لكن يكون بالردّ على ما يقوله من إثم وعدوان بأن تقول أنت قولاً هو برّ وتقوى. وإن رددت عليه بكلامك لا تكون ممن يعاونه على إثمه وعدوانه الكلامي. ولو فرضنا بأن عدم قتل أو سجن المتكلّم بالإثم والعدوان يعني أننا نعينه على إثمه وعدوانه ونستحق العقوبة، فهذا يعني أن كل الأنبياء والأولياء وعلى رأسهم سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم يستحقون العقوبة والعياذ بالله لأنه ترك اليهود والمنافقين الذين شتموه وطعنوا في الدين يسرحون ويمرحون في المدينة بدون عقوبة، وترك اليهود الذين يقولون أقوالاً باطلة في ديننا مثلاً ولم يعاقبهم فهل كان مؤيداً لهم في مقولاتهم تلك لأنه لم يعاقبهم بسجن أو قتل أو جلد. هل عدم المعاقبة يعني الإقرار بصحة المقولة. إذن، قول اليهود "يد الله مغلولة" أو

قول المنافقين "غير هؤلاء دينهم" وغيرها، تعتبر من المقولات الصادقة بحسب إقرار النبي لقائليها بعدم معاقبتهم عليها بقتل أو جلد أو غرامة مالية. أي عقل هذا وأي فقه في أحكام الله. ثم يشهد لما ذهبنا إليه بالإضافة لما سبق، أن النبي قال بأن تغيير المنكر باللسان يعتبر من تغيير المنكر وأنه من الإيمان. ونأخذ من هذا الحديث المشهور أن التغيير يمكن أن يكون باللسان أيضاً، كما يمكن أن يكون بالقلب. فإذن، لو تكلّم بشخص بإثم وعدوان، ثم أنكرنا عليه بألسنتنا، نكون ممن غيّر المنكر بلسانه وذلك من الإيمان. وإن لم يكن هذا موضعه، لكن نشير إلى حديث تغيير المنكر باليد وباللسان وبالقلب لا يدلّ على أن التغيير لابد أن يكون باليد في كل حالة، بل إن ذلك يتغيّر بحسب موضوع المنكر، فإن كان منكراً يدوياً وجب تغييره يدوياً، وإن كان منكراً لسانياً وجب تغييره لسانياً، وإن كان منكراً فكرياً وجب تغييره قلبياً، وهذا التفسير نابع من اسم العدل سبحانه. كل شئ يتغيّر بحسب طبيعته. الحاصل: ليس من التعاون على الإثم الكلامي ترك المتكلّم بالإثم، بل التعاون يكون-كما هو الحاصل في كل البلاد التي تشتمل على تقنين للبيان-حين نترك المتكلّم بالإثم والعدوان ولا نردّ عليه بالبرّ والتقوى باللسان. وأكثر البلاد اشتمالاً على المنكر الكلامي هي تلك البلاد التي تقنن البيان مهما ادعت ووضعت النظريات لوجوب التغيير باليد و"السلطان".

٢٠٣-{واذكروا نعمت الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله إن الله عليكم بذات الصدور.} حين قالوا "سمعنا وأطعنا" في الماضي، أمرهم بتذكره والاتزام بمضمونه في الحاضر، ولذلك استعمل لفظة "اذكروا"، لأنه شئ حدث في الماضي، لكن حيث ألزموا أنفسهم بأنفسهم وجب عليهم الالتزام بذلك المضمون عند الله وفي حدود الميثاق. هذه الآية، كأخرى سبقتها، تدلّ على مبدأ: الالتزام السابق يقيّد الفعل اللاحق. لكن حيث أن هذا الميثاق مع الله، فالله هو المسؤول عن محاسبة من يخرج عليه وليس لأحد غير الله ومَن تم هذا الميثاق بواسطته المحاسبة على مدى الالتزام به ولذلك قال {واتقوا الله} وليس: اتقوا فلان أو فلان. {إن الله عليم بذات الصدور} فالله هو الرقيب على مدى التزامكم بالميثاق.

٢٠٤-{يأيها الذين ءامنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون.} الشهادة بالقسط من الكلام، ولا يوجد في هذه الآية إكراه للشخص بأن يشهد من الأساس، فضلاً عن أن يشهد بمضمون معيّن هو القسط دون غيره. لكن مرجع الأمر إلى كونه "من الذين ءامنوا" أي الدعوة موجّهة إلى فئة معيّنة، ومستند هذه الدعوة هو أن الذين ءامنوا يريدون أن يكونوا "أقرب للتقوى" أوّلاً، وأنهم يعلمون أن "الله خبير بما تعملون" ثانياً. فالشهادة بالقسط أمر راجع إلى اختيار الإنسان المؤمن، ولا يقيّده في ذلك إلا إرادته لمقام معين اسمه التقوى مبنى على إيمانه الخاص، وعلمه القلبي والوجداني بأن الله خبير بعمله. وليس في الآية أي معاقبة بشرية على عدم الشهادة أساساً أو عدم الشهادة بالقسط تحديداً، لكنها قضية قلبية دينية.

٢٠٥-{ فبما نقضهم ميثاقهم لعنّاهم وجعلنا قلوبهم قاسية يُحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظّاً مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعفُ عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين.} الآية تتحدث عن حالة أناس في زمن النبي، وصفهم الله بأنهم ملعونين وقلوبهم قاسية ولا يزال يطّلع على خائنة منهم، هذه ثلاثة أوصاف لا تهمّنا في هذا الكتاب، لكن الوصف الرابع هو المهم لأن فيه تعامل مع

الكلمة واستعمال للبيان وتفاعل مع كلام الله، أي توجد فيه ممارسة كلامية، وهو أنهم يحرّفون الكلم عن مواضعه. فما عقوبة الذي يحرّف الكلم عن مواضعه، بالمعنى العام لهذه العبارة، أيا كان الكلام المتعرض للتحريف ولو كان كلام الله تعالى وأيا كانت صورة التحريف وطريقته وكيفية نشره وإعلام الآخرين به. هل ذكر الله عقوبة لذلك؟ الجواب: كلّا. ولا أي عقوبة. بل أمر نبيّه كما هو منصوص عليه في خاتمة الآية بأن يعفُ عنهم ويصفح، {فاعفُ عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين.} العفو والصفح، حتى لمن وصفه الله بأنه ملعون وله قلب قاسي وناقض للميثاق الإلهي ويحرّف كلام الله عن مواضعه وكلام الله أشرف كلام فأي كلام دونه من باب أولى يدخل تحت حكم هذه الآية.

٢٠٦-{ يأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين.} تصوّر لو أن أهل الكتاب كانوا يحكمون دولة، وكانوا يخفون كثير من الكتاب من جهة وينشرون معلومات مغلوطة للناس من جهة أخرى، ووضعوا قوانين ضد كل من يسرّب شئ من تلك المعلومات الخفية أو ينشر شيئاً يتعلّق بالأمور التي أخفوها ورأوا أنها سرّية، فكيف كان سيكون حال رسول الله وهو يعلن تلك المعلومات الخفية وينشرها على الملأ؟ العقوبة لا محالة. وحيث أن أي إيذاء لرسول الله لا يكون إلا ظلماً، فالنتيجة أن قوانين البيان بالضرورة تكون ظالمة، حتى لو كانت موضوعة للحفاظ على "سرية بعض المعلومات" وما أشبه. أهل الكتاب أرادوا إخفاء شئ من الكلام، وجاء الرسول بإفشائه والإعلان عنه، إذ الرسول ضد وجود عقوبات على الكتب وعلى نشر الكتب وعلى الإعلان عن معلومات خفية ولو كانت دينية وباطنية وسرّية وارتأى الملأ ورؤساء الطوائف الملّية والسياسية أن ذلك في مصلحتهم أو مصلحة العوام حسب رأيهم.

٢٠٧-{لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أه يُهلك المسيح ابن مريم وأمّه ومَن في الأرض جميعاً، ولله ملك السموات والأرض وما بينهما، يخلق ما يشاء، والله على كل شئ قدير.} في الآية دلالة على مسألتين. المسألة الأولى هي جواز الطعن بالكلام على أديان الآخرين ومذاهبهم ونظمهم السياسية. وذلك لأن الطائفة التي ادعت أن الله هو المسيح بن مريم، ترى ذلك ديناً لها، وأنه عين الحق وصلب الحقيقة، وعقيدة صائبة يدينون بها ويعيشون من أجلها ولها. والزعم بأن المسيح دون الله حتى لو قيل أنه رجل عظيم ونبي كبير إلا أن أي شئ دون الألوهية يعتبر انتقاصاً من قيمته ومنزلته وطعناً في دينهم. وبالرغم من كل ذلك، فإن القرءان أعلن الطعن في هذه العقيدة، بل وكفّرهم عليها. فالقرءآن على هذا يطعن في الأديان، ويكفّر الطوائف والأقوام. فمن أجل أن يوجد مجال لرسول القرءان وأهل القرءان أن ينشروا هذا الكلام ويعيشوا بسلام، لابد أن لا توجد قوانين تعاقب على التكفير الكلامي أو الطعن في الأشخاص والطوائف والأديان والملل. وإلا كانوا هم أوّل من يستحق ذلك بمثل هذا الكلام. ونقول أن في الآية دلالة على جواز الطعن في المذاهب السياسية أيضاً، لأن الطائفة التي وضعت مثل هذه العقيدة لم تقف عندها بل قامت ببناء نظام سياسي عليها، ورؤية خاصّة لخلفاء هذا الرجل الإله، فضلاً عن عقيدة خاصّة في النظر للإنسان والقيم وكل ما يتفرع عن الرؤية الوجودية الكلّية والعقائد، ومعلوم أن العقيدة قاعدة السياسة. مثال ذلك، تصوّر لو أن شخصاً قال بأن محمداً عليه السلام لم يكن نبياً لكنه كان مجرّد رجل عبقري محنّك في السياسة وإدارة الناس وهو من طراز رفيع جدّاً ولعله الأرفع في تاريخ البشرية لكنه مع ذلك ليس نبيّاً ومرسلاً من عند الله تعالى. مثل هذا القول لن يُعتَبَر مجرّد طعن في الملّة لكنه طعن في السياسة، لأن نظم سياسية كثيرة تمتد من

المشرق إلى المغرب قد قامت على أساس أن محمد بن عبدالله الهاشمي كان نبيّاً وله هذا المقام العالي وواضع لأحكام لها سلطة الوضع الإلهي، بالتالي الطعن في محمد كنبي هو طعن في كل تلك النظم السياسية التي قامت على أساس أن محمداً كان نبيّاً. نفس الشئ يقال في من يدعي أن الله ليس عيسى بن مريم، وفي كل طعن في كل عقيدة أخرى، ولعلّنا نشير إلى أمثلة من ذلك إن شاء الله في موضعه من الكتاب العزيز. الحاصل، أن وجود آية في القرءآن تكفّر وتكذّب بأن الله هو المسيح هو إقرار لسنّة عملية قرءانية تحتاج إلى وجود حرية كلام بدون أي عقوبة لا على الطعن في الأشخاص ولا في الأديان ولا في النظم السياسية ومشروعية القائمين بها. انتهى. المسألة الثانية هي كيفية تعامل الله تعالى مع الذين يقولون بعقيدة كفرية وتطعن في الذات الإلهية بل وتطعن في الأنبياء والرسل. فالآية تقول {لقد كفر الذين قالوا} فالآن يوجد قول، وهذا القول موصوف بأنه كفر. حسناً، فكيف تصرّف الله معهم؟ هل أمر بمعاقبتهم، استتابتهم، قتلهم، سجنهم، ماذا بالضبط؟ الجواب: ولا شئ من ذلك. وإنما أمر بالردّ عليهم بقول مثله من حيث هو قول، وأحسن منه من حيث موضوع القول وحقيقته. واقرأ بنفسك {لقد كفر الذين قالوا...قل...} قالوا، قل. قالوا، قل. ولا شئ يقابل "قالوا" إلا "قل". فهذه الآية قضية وسابقة قضائية إن شئت، ومفادها: طائفة قالت بعقيدة كفرية تطعن في الذات الإلهية والرسولية، وعقوبتها: الرد عليهم بقول يبيّن الحقيقة ويبرهن عليها، ويجوز رميهم بالكفر بسببها. كفروا بسبب قولهم، والرد على الكفر القولي بإيمان قولي.

٢٠٨-{وقالت اليهود والنصارى "نحن أبناؤا الله وأحباؤه" ، قل "فلم يعذّبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق، يغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء، ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير"}. هذه واضحة. قالوا فردّ عليهم بقول. والذي قالوه كان باطلاً في نفسه، وفيه طعن غير مباشر في الملل والنظم الأخرى من حيث دعواهم التفوّق الذاتي على غيرهم بغير وجه حق. القول هنا موضوعه علاقة الإنسان بالله. وقول اليهود والنصارى يعبّر عن ادعاء علاقة باطلة مع الله. فهذا الجنس من الأقوال، أي ادعاء علاقة باطلة مع الله، لا عقوبة عليه، بل أقصى ما في الأمر الردّ عليه بقول، أيا كانت الدعوى ومهما كانت. فمن ادعى أنه ابن الله، حبيب الله، نبي الله، ولي الله، عين الله، كائناً ما كانت دعواه، بحكم هذه الآية ليس عليه أي عقوبة، لأنها لم تأمر بمعاقبة أولئك الذين ادعوا في جنس العلاقات مع الله بعقوبة واكتفت بالردّ عليهم على قاعدة العدل، "قالت اليهود..قل". وما أكثر الذين عاقبهم ظلمة المتشرعنة المتأسلمين بسبب ادعاء علاقة مع الله. الله ورسوله تركوا اليهود والنصارى ليدعوا ما يشاؤون من علاقات مع الله واكتفى بالردّ القولي عليهم المتناسب مع طبيعة جرمهم، لكن هؤلاء الظلمة الكفرة بحكم الله ورسوله لم يتركوا حتى المسلمين المؤمنين بالله ورسوله ليدعوا شيئاً من ذلك إلا من بعد إذنهم ورضاهم- على قاعدة الفرعنة التي ورثوها من سلفهم الطالح.

٢٠٩-{وإذ قال موسى لقومه..يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين. قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبّارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون. قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين. قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربّك فقاتلا إن هاهنا قاعدون. قال رب لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين. قال فإنها محرّمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين.} تأمل في هذا المشهد

العظيم، وأحد أهم الشواهد في مسألتنا. هنا نجد أحد الأقوام، بني إسرائيل، لهم إمام من لدن الله وهو موسى، ظاهر النبوة والإمامة فيهم بالبيّنات والآيات، ورسول الله وكليم الله. حسناً. خرجوا معهم وهو الآن "يقودهم"، أو هو "رئيس الجماعة" إن شئت. وهو يقودهم ليس فقط في الأمور المليّة والروحية، بل في الأمور العسكرية والسياسية أيضاً. الآن جاء الأمر من موسى للقوم مباشره، ليس بوسائط الرواة ولا بشكوك المحللين والمفكّرين، بل الأمر حي مباشر واضح. وهو "ادخلوا الأرض المقدسة". بناء على نظرية أصحاب "الدين والدولة"، فإن أمر الإمام الديني لابد أن يُطاع ولا راد لقوله، وأمر القائد العسكري لابد أن يُنفذ والرد عليه جريمة عسكرية وعصيانه سيتحق العقوبة مباشرة. حسناً لنرى. قال موسى لهم {ادخلوا الأرض المقدسة} بلا قيد أو شرط. كيف استجاب القوم؟ استجابوا بطريقتين: الأولى رفض ديني، والثانية رفض عسكري. في الرفض الديني قالوا {اذهب أنت وربّك فقاتلا}، وفي هذه من سوء الأدب والكفر الديني ما يستشعره كل قارئ لهذه العبارة حين يقشعرّ بدنه من سماع مثل هذا الرد. الرفض العسكري قالوا {إنا لن ندخلها أبداً} إلا بناء على شرط وضعوه هم، فعصوا أمر موسى "رئيس الدولة الجيش" من وجهين: الوجه الأول أن موسى قال {ادخلوا} فعصوه وردّوا عليه {لن ندخلها أبداً}. الوجه الثاني أن موسى لم يضع قيداً على حالة الأرض المقدسة التي عليهم دخولها بناء عليها، لكن القوم عصوه وردّوا بكلام فيه قيد وشرط وهو أن تكون الأرض المقدسة خالية من الجبارين. فرفضوا لفظه وقصده. وردّوا عليه بكلام، وهنا محلّ الشاهد. الآن، هل أمر الله موسى بأن يأخذ الذين تكلّموا بهذا الكلام الذي فيه "فتنة" و "تفرقة بين صفوف الأمّة والعسكر" و "عصيان لأمر رئيس الدولة وإمام الأمّة" وما أشبه ذلك من عبارات القوم؟ هل أمره بأي عقوبة من هذا القبيل؟ الجواب: كلّا. كل ما حصل أن الله جعلهم يتيهون في الأرض، شئ بيد الله وبفعله الخاص. فهم أصلاً كانوا يسيرون في الأرض، فلما رفضوا الدخول إلى الأرض المقدسة، جعلهم يكملون ذلك السير. هم رفضوا الدخول، بالتالي عاشوا خارج الأرض، قرارهم ارتدّ عليهم. أما عقوبة من قبيل أخذ المتكلّمين بتلك العبارة الكفرية الدينية {اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون} أو العبارة الرفضية العسكرية {إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها}، فلم يقع عليهم أي شئ ولم يحكمهم فيهم بأي عقوبة. تصوّر الآن بالله عليك، لو حصل عُشر معشار ذلك في حزب أو مجتمع يقوده المتشرعنة المتأسلمة، وصدر أمر من رئيسهم وولي نعمتهم، ثم تكلّم أناس بمثل كلام بني إسرائيل مع موسى، هل كانوا سيتركونهم أم كانوا سيأمرون بقطع رقابهم بلا تردد طرفة عين أو على الأقل سجنهم والتنكيل بهم "حتى يرتدع بقية الجيش" (منطق لعين، من فئة ملعونة). كتاب الله في الشرق، وهؤلاء في الغرب.

٢١٠-{واتلُ عليهم نبأ ابني ءادم بالحق، إذ قرّبا قرباناً فتُقبّل من أحدهما ولم يتقبّل من الآخر قال "لأقتلنك" قال "إنما يتقبّل الله من المتّقين". لئن بسطت يدك إلي لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار ذلك جزاء الظالمين. فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين...من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض فكأنما أحيا الناس جميعا.} الشاهد من هذه الآيات أن ابن ءادم الذي لم يُتقبل قربانه قال لأخيه {لأقتلنك}. وهذه الكلمة المفترض أن تكون جريمة في ظلّ تقنين البيان، وهي كذلك في كل القوانين الحالية غرباً وشرقاً. وتسمى "جريمة تهديد". لكن هذه قوانين الجاهلية، فماذا عن حكم الله؟ حكم الله أن مجرّد قوله شيئاً لا يجعله يستحق العقوبة في الأرض كأنه فعل ذلك الشئ. ولذلك، تجد أوّلاً أن أخاه لم يضربه أو يقتله بحجّة "الدفاع عن النفس" بمجرّد أن نطق

بتلك الكلمة {لأقتلنك}. وإنما اقتصر على الردّ عليه بقول مثله. ثانياً وهو الأهمّ أن الله لم يسمّه من الخاسرين إلا بعد أن فعل فعل القتل وليس لأنه نطق بكلمة القتل، {فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين} فإذن قبل أن يقتل أخيه فعلياً لم يكن من الخاسرين. وهذه الآيات تلغي فكرة المعاقبة على مجرّد قول الكلمة التي تعبّر عن فعل لو حدث لكان عدواناً استحق عقوبة من جنسه. بل نرى في الآيات قاعدة العدل، وهي أنه لما قال {لأقتلنك} رد المُخاطَب بقول {قال إنما..}. قول بقول ولا شئ غير ذلك. ثالثاً في التعقيب الإلهي على هذه القصة قال تعالى {من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً}، فلم يعقّب الله بتشريعات إلا بناء على فعل القتل، وليس بناء على تلك الكلمة الأولى {لأقتلنك}. أي أن الله لم يكتب شيئاً بناء على قول القاتل، لكن بناء على فعل القاتل. أما قوله فتركه بلا تعقيب، ولم يقل: من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قال لشخص لأقتلنك فعقوبته كذا وكذا، أو من هدد شخصاً بجريمة فكأنه فعلها ويستحق عقوبة فاعلها. أو شئ من هذا القبيل. كلّا. لم يلتفت الله تعالى لذلك القول من الأساس. الحاصل: نتعلّم بالإضافة لما سبق من هذه القصة، نتعلّم من الأخ المقتول، أن الذي يقول شيئاً فيه عدوان لو تفعّل، علينا أن نردّ عليه بقول وأن نعظ القائل بأن لا يقدم على ذلك الفعل ونبيّن له عاقبته السيئة له فعله وما أشبه ذلك من أقوال، لكن لا نتجاوز الأقوال لأنه لم يصدر منه شيئاً غير القول، وليس من العدل أن نرد على القول بفعل، كما أنه من الجهل أن نرد على الفعل بقول. وأنصار التقنين والمتشرعنة عادة ما تجدهم يعكسون القضية العادلة تماماً، فيسعون في الردّ على القول بالفعل، لكنهم يجبنون عادة ويهربون من الردّ على الفعل الظالم بفعل بل تجدهم يكتفون عادة بالقول في صورة دعاء أو وعظ أو أمر ونهي أو تملّق أو تقية أو ما أشبه. القول بالقول، والفعل بالفعل، هذا هو العدل.

٢١١-{إنما جزاؤا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، أن يُقتَّلوا أو يُصلبوا أو تُقطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم. إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم.} قد يُقال: المتكلّم بالباطل والناشر للأقاويل التي فيها دعوة للإفساد في الأرض داخلة في جنس محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض فساداً، بالتالي يستحقّ المتكلّم بذلك العقوبات المذكورة. أقول: حيث أن هذه الآية من المهمات التي يستند إليها أنصار تقنين البيان وغيرهم، فلننظر فيها بدقة. وبعد أن تنظر في الآيتين لا تجد فيها ما يمكن أن يدلّ على ما يريده أنصار تقنين البيان، وذلك لأسباب: السبب الأوّل أن الآية لا تنصّ في ظاهرها على أن المقصود هو المحاربة الكلامية والسعي القولي. أقصى ما يُقال أن اللفظ في بادئ الرأي مُشترك، فيحتمل الحرب الكلامية اللغوية ويحتمل الحرب القتالية الدموية. وبقية الآية والأدلة من القرءان ومن أفعال النبي تدلّ على أن المقصود الحرب الدموية والسعي الفعلي الذي فيه عدوان على الآخرين بدنياً ومالياً. السبب الثاني لو قلنا بأن الحرب الكلامية داخلة في الآية، فإننا سنعجز عن تطبيق العقوبة، لأن الآية وضعت أربع عقوبات مع ذكر "أو" بينها، مثل ما ورد في الكفارة كذا أو كذا أو كذا، يعني واحدة منها. فإن قلنا أن المتكلّم بشئ من الباطل يستحق العقوبة، فأي من العقوبات الأربع سيتم فرضها عليه؟ ولا دليل يرجّح واحدة من الأربع عقوبات المذكورة. ولا يمكن تطبيق قاعدة الجزاء العادل العامّة مثل ما يمكن تطبيقها لو كان المقصود الحرب الدموية وقطع الطريق وما أشبه، فحينها يقال أن القاتل يُقتَل، والقاطع يُقطَع، والمعلن المخيف للناس يُصلَب، والمشارك بالانضمام مثلاً يُنفى، أو شئ من هذا القبيل، وقد قال بمثل ذلك بعض أهل العلم من قبل، ويقوّي على التطبيق لقاعدة الجزاء العادل قوله

تعالى في أوّل الآية "إنما جزاء"، ومعلوم أن الله قال في موضع آخر "جزاء سيئة سيئة مثلها" و "إنما تجزون ما كنتم تعملون" و "إن الله يأمر بالعدل" وآيات كثيرة تُقيم هذا الأصل. السبب الثالث الشواهد الكثيرة من القرءآن التي ذكرت كلمات قالها بعض اليهود والمنافقين في المدينة مثلاً، والتي قطعاً سيتم تصنيفها من قبل أنصار التقنين على أنها مثال على "محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض فساداً" بل أقلّ منها يُصنّفونه كذلك، لكننا لا نجد الله تعالى يأمر بقتل أو صلب أو قطع أو نفي لأي من هؤلاء كما وجدنا في كل الآيات السابقة (ونحن الآن في الدليل رقم ٢١١-سورة المائدة-الجزء السادس من المصحف المبارك). السبب الرابع الاستثناء الوارد في الآية الثانية {إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم} فإن وجود التوبة يمنع المعاقبة المباشرة على الجريمة في كل ظرف وحال، وعلى ذلك يستطيع كل شخص تكلّم بكلمة أن ينشرها حتى إذا انتشرت في الناس يُعلن توبته منها، ويكون غرضه في نشرها وجعلها تتغلغل في الناس قد تمّ ويبقى هو سليماً مُعافى. لكن لو فهمنا الأحق والأظهر وهو أن المقصود الحرب والفساد الدموي العدواني، أو قطع الطريق كما هو الشائع عند الفقهاء، فإنه حينها سنفهم قول الله {قبل أن تقدروا عليهم} فإنها تشير إلى أن الأصل عدم القدرة عليهم، ولو كانوا حين يرتكبون تلك الحرب والإفساد بيننا وتحت أيدينا وفي مدينتنا ومجال سلطاننا، مثل المتكلّم الذي يقف في الأماكن العلنية أو الناشر لكتاب وهو يسكن في حيّ معروف، فحينها لا وجه لذكر عدم قدرتنا عليه لأن قدرتنا عليه حاصلة. لكن قوله تعالى {قبل أن تقدروا عليهم} يجعلنا نفهم لماذا فهم الفقهاء أن المقصود هو قاطع الطريق والعصابات التي ترتكب الأعمال الإفسادية العدوانية خفية، وتضرب ضربتها ثم تختفي، فهذه الأصل فيها عدم القدرة عليهم. فلماذا ذكر الله التوبة؟ وهل التوبة مسقطة للعقوبة فوراً؟ الجواب: كلّا. ولذلك لم يقل الله "إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فلا شئ عليهم ولا تجوز معاقبتهم" أو شئ يدل على هذا المعنى، لكنه أشار تعالى إلى أنه هو غفور رحيم، بمعنى أنه علينا أن ننظر ونميل إلى المغفرة إن ارتئينا ذلك. وهذا من باب ما يفعله القائمون بأمر الأمن العام حين يقولون للمجرمين المتخفين "إذا سلّمتم أنفسكم سنخفف من عقوبتكم أو قد نعفو عنكم" وما أشبه من صفقات يعقدونها معهم، من باب كف أذاهم المستقبلي وإصلاح ما يمكن إصلاحه مما أفسدوه كدفع دية المقتول إن عفا أهل القتيل عنه (وهؤلاء مخاطبين باسم الغفور الرحيم الذي خُتمت به الآية) وما أشبه. والمعنى أنه في حال سلَّم نفسه علينا أن لا نفكر بمنطق الانتقام لكن بمنطق الإصلاح والمغفرة والرحمة. ومن الواضح أن كل هذا لا شأن له بباب الكلام، لأن المتكلّم عادة ما يكون مقدور عليه من البداية، ولأن "إصلاح" ما تكلّم به المتكلّم بالسوء والباطل لا علاقة له بذات المتكلّم لكنه يكون بالرد على المضامين السيئة والباطلة بكلام آخر فيه مضامين حسنة وصائبة، بعد أن يتكلّم المتكلّم بالكلمة تصير منفصلة عنه ولا شأن له بها ويصير مثله كمثل المتكلّم الذي تكلّم ثم مات فكيفية انفعالنا نحن لكلمته راجع إلينا وإلى عقولنا وإرادتنا. السبب الخامس أضعف مما سبق لكن فيه دلالة، وهو أن الآية صيغتها خبرية لا أمرية. فالله لم يقل لنا "اقتلوهم واصلبوهم". كما قال مثلاً في الزنا "فاجلدوا كل واحد"، وقال في السرقة "فاقطعوا أيديهما". وبناء على الأخذ بظاهر حرف النصّ، يسقط الاستدلال بهذه الآية من حيث صورتها، وتصير في أقصى الأحوال دالة على نوعية الجزاء العادل عموماً للذي يرتكب فعل المحاربة والإفساد في الأرض. السبب السادس وهو مهم جدّاً أن تصنيف الكلام على أنه محاربة لله ورسوله وإفساد في الأرض هو محلّ النزا ع في كثير من الخلافات الكلامية بين الناس، بل في كلها على الحقيقة. مثلاً، يهودي قال "محمد كذّاب أشر وهو ليس بنبي"، هكذا وقف وسط بلدة من بلاد المسلمين وقال هذه العبارة. الآن، هل ارتكب جريمة بناء

على هذه الآية؟ إن قلنا أنه ارتكب جريمة محاربة لله ورسوله وسعى في الأرض فساداً، فإن اليهودي سيقول "كلّا، بل إني أنا الذي مع الله ورسوله، وأسعى لإصلاح الأرض من دين محمد الذي ملأه بالشرور والظلام". محلّ النزاع الفكري والأخلاقي هو تحديداً مَن مع الحق ومع إصلاح الأرض. أي كلمة مَن هي الحق التي تعبر عن الله ورسوله للعالَم وإصلاح الأرض. بل حتى الملحد الذي ينكر وجود إله الأديان وفكرة البعث والرسل بالتبعية، فإنه أيضاً يقول بوجود مفهوم "الحق" و"الصواب" و"النافع" للناس، ويرى أن الذهن هو "رسول الحق والنفع"، فهو يقول بالله ورسوله لكن بتعريف خاص لهاتين الكلمتين لا يخرج عن بعض الصفات الجوهرية التي يقررها القرءآن لبعض منازل هاتين الكلمتين. بالتالي، يتنازع الناس في كلامهم، سواء كانوا من أهل دين أو غير دين بالمعنى التنزيلي الإلهي، في ما هو الحق والنافع والصلاح. فإن جاز لطائفة أن تقتل وتصلب وتقطع وتنفي بناء على مفاهيمهما هي عن ذلك لمجرّد الكلام، فيجوز لكل طائفة أخرى وبنفس المعيار فعل الشئ نفسه، وستنهمر أنهار الدماء على الغبراء. يتنازع الناس في الأقوال، لكن عادة ما يتّفقون في الأفعال، والدليل: لو قلت لليهودي "هل تريد أن تشتم محمداً كما تشاء بدون التعرض لعقوبة" فقد يقول لك "نعم". ولو قلت له "فهل تريد غيرك أن يشتم نبيك وعظمائك" فغالباً سيقول "لا". هنا ترى أنه يريد لنفسه من الحق والسعة والسلامة ما لا يريده لغيره. هذا مظهر لعدم الإنصاف. وقد يرى أن كلمته أحسن من كلمة غيره، وأن كلمته من الإصلاح لكن كلمة غيره من الإفساد. حسناً. الآن اقلب المسألة واجعلها في الأفعال. قل لهذا اليهودي "هل قتل اليهود لغيرهم جائز" فقد يقول "نعم في بعض الحالات". ثم قل له "هل قتل غير اليهود لهم وإبادتهم أمر مقبول عندك" فسيقول "لا". مرّة أخرى، قد تجده يجيز إبادة أقوام ليحتل أرضهم، لكنه لا يريد من غيره أن يقتله ويحتلّ أرضه. حسناً. الآن وصلنا إلى محلّ الشاهد: اذهب عند هذا اليهودي وقل له "إذا خيّرناك بين أن تقول عن غيرك ويقول عنك غيرك ما تشاؤون، أو أن تفعل بغيرك ويفعل بك غيرك ما تشاؤون، أيهما ستختار؟" أقصد أنه إذا فصَلنا بين الحرية القولية والحرية الفعلية، وخيّرنا الناس بين أن نساوي بين حريتهم القولية والفعلية بينهم وبين غيرهم من خصومهم، أو بين أن تكون لهم ولغيرهم حرية القول دون حرية الفعل فنعطيهم من حرية القول كما نعطي خصومهم لكن نقرر أصول الفعل على التساوي بينهم وبين خصومهم، أيهما سيختاروا؟ والنتيجة أنك لن تجد منصفاً أو شخصاً يخشى من تسلط غيره عليه إلا وسيختار المساواة في الأفعال والمساواة في حرية الأقوال. بمعنى أنه سيفضّل أن لا يفعل في عدوّه ما يشاء بشرط أن لا يفعل عدوّه فيه ما يشاء، لكنه مع ذلك يريد الحفاظ على حرية قوله في عدوه ما يشاء وإن كان عدوّه سيقول عنه ما لا يحب سماعه. وهذه أحسن وسيلة لتوازن المجتمعات، فإن الإنسان إذا قيّدته من حيث فعله وقوله سينفجر عاجلاً أم آجلاً وانفجاره لن يكون جميلاً ولا معتدلاً، وكم له من نظير غرباً وشرقاً. لكن إذا أطلقت الإنسان من حيث قوله وفعله على السواء فلا يمكن لأي مختلفين في شئ أن يتعايشوا، وحتى لو اجتمع كل المتّفقين في كل شئ فعاجلاً بينهم أم آجلاً بين أولادهم ستحصل النزاعات وسيقتتلون ويتفانون. العدل والاعتدال المعقول هو ترك الأقوال حرّة مطلقاً، وتقييد الأفعال على قاعدة العدل والتساوي في الأصل بين الناس. وبذلك يكون الحاكم بين الناس هو العقل في الأقوال والعدل في الأفعال، ومَن أراد العنف بدلاً من العقل والعدل فحلال بل واجب على الناس إنزال أي عقوبة به بما يتناسب مع عنفه وحينها نفهم قوله تعالى {يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض". ولو كانت المحاربة شئ واحد وصورة واحدة، لما جاز في العدل قتل البعض ونفي البعض الآخر، فكيف نقتل ونقطع البعض ونترك البعض الآخر منفياً سليماً.

لكن هو ما بيّنته لك أعلاه، فتأمله فإنه عزيز. الحاصل: هذه ستة أسباب، واحد منها قد يكفي لإبطال الاستدلال بهذه الآية على تقنين البيان والمعاقبة على الكلام.

٢١٢-{يأيها الرسول لا يحزنك الذين يُسارعون في الكفر من الذين قالوا ءامنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم} لو كان كل كفر ردة، وكل ردة عليها عقوبة، فلوجب معاقبة هؤلاء الذين وصفهم الله بأنهم "يسارعون في الكفر". لكن الله ليس فقط لم يأمر النبي بمعاقبتهم، بل نهاه حتى من الحزن عليهم، أي حتى الانفعال النفسي السلبي لمشاهدة الآخرين يسارعون في الكفر هو أمر منهي عنه، كل إنسان وما اختار لنفسه. ومثل ذلك ينطبق على الأساس الذي تقوم عليه كثير من العقوبات الاجتماعية للمتكلّمين، فإنها تنشأ عن رغبة القائمين بأمر الدولة لإزالة الحزن الذي أصاب قلوب الجماهير حقاً أو تخيّلاً حين سمعوا شخصاً يتكلّم بضدّ ما يحبّون ويعتقدون. هذه الآية تنهى عن أصل هذا الشعور، ومبنى النهي عن المشاعر هو تغيير الأفكار التي أنشأت تلك المشاعر ومنها غريزة القطيع فالإنسان ليس بهيمة في قطيع حتى تربط مشاعرك بقرارات وتوجهات إنسان غيرك خصوصاً في ما يتعلق بالإيمان والكفر الذي هو أمر قلبي والأخروي في صلبه والله يحاسب من يشاء عليه كما يشاء، وليس للرسول فضلاً عن بقية الناس من الأمر شئ.

{ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم ءاخرين لم يأتوك، يُحرِّفون الكلم من بعد مواضعه، يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا، ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يُرد الله أن يطهّر قلوبهم، لهم في الدنيا خزي، ولهم في الآخرة عذاب عظيم.} أقول: ومع كل ما قاله الذين هادوا هنا، فإن الله لم يأمر بمعاقبتهم. لا في سماعهم للكذب، ولا في سماعهم لقوم لم يأتوا النبي، والسماع مشاركة في القول المسموع من وجه وهنا السماع يدل على قبول المسموع ليس فقط السماع المجرّد عن القبول بمعنى دخول الصوت في الأذن. ولاحتى أمر بمعاقبتهم على تحريفهم، ولا قولهم "إن أوتيتم.."الذي يشير إلى تحديد ما يمكن قبوله من الرسول وجعل أنفسهم وما عندهم وعقولهم هو المعيار الحاكم في قبول ما يأتي من عند الرسول. ولاحظ أنه في آخر الآية قال تعالى {لهم في الدنيا خزي} كما قال في آية المحاربين المفسدين "ذلك لهم خزي في الدنيا"، لكن لاحظ الفرق بين آية المحاربين الذين ذكر الله عقوبات في حقّهم سواء بصيغة الخبر أو مفهوم الأمر، وبين آية الذين هادوا حيث لا عقوبة لا بصيغة خبر ولا أمر. بل لو تأملت ستجد أن الآية ليس فيها حتى نهي للمنافقين في أوّلها ولا الذين هادوا في آخرها، وإنما النهي متوجّه على رسول الله نفسه ! سبحان الله. في أوّل الآية نهاه عن الحزن على الذين يسارعون في الكفر، وفي آخر الآية أخبره أنه لا يملك شيئاً من الله لمن يريد الله فتنته. هل توجد عبارات أوضح من هذه ليقول الله للناس-بلغتنا العامّية: مالكم شغل فيهم ! لا شأن لكم بهم، اتركوهم يكفروا ويُفتتَنوا، ويقولوا ما يشاؤون. حتى الذين نافقوا في أوّل الآية وقال الله تعالى أنه لم تؤمن قلوبهم، فهذا خبر من الله، وحزن الرسول يستحيل أن يكون إلا على شئ قد شاهده وعرفه، أي أنه شاهد قوماً قد قالوا "ءامنا" بأفواههم، لكن "لم تؤمن قلوبهم"، بالتالي قولهم "ءامنا" كذب مفضوح، ومع ذلك لم يأمره الله بتكفيرهم ونفيهم من المدينة مثلاً أو معاقبتهم أو استتابتهم أو غير ذلك من أفعال المعتدين الطغاة والظالمين الطغام. اعلم يا رسول الله أنك لا تملك شيئاً في هذا الباب، فلا تحزن عليهم، لله إرادة خاصة فيهم ومصيرهم في الدنيا والآخرة بيد الله. إن الله في كتابه لا يؤسس فقط للحرية المطلقة للبيان بمعنى الأحكام بل حتى على مستوى الأفكار التي مَن عرفها وآمن بها سيصير تلقائياً في حالة استعداد ليكون من القابلين لتلك الحرية الكلامية. ومشكلة الظالمين من المتأسلمين

وغيرهم أنهم لا يعرفون تلك الحقائق الإلهية ولا الأفكار القرءانية التي تقوم عليها الحرية الكلامية فيسهل على نفوسهم أن يكونوا من الظالمين ويحسبون أنهم من المهتدين. تغيير الأفكار قبل تغيير الأحكام.

٢١٣-{سماعون للكذب أكالون للسحت، فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم، وإن تُعرض عنهم فلن يضرّوك شيئاً، وإن حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين.} الحكم بالقسط من الكلام، والرسول كما هو واضح من الآية لا يستطيع إنسان أن يلزمه بأن يحكم، فضلاً عن أن يلزمه بأن يحكم بالقسط. فهو مُخيّر في أصل الكلام {فاحكم بينهم أو أعرض عنهم}، فهو ليس موظفاً لدولة أو تابعا لشعب أو خادماً لأحد من البشر وغير مسؤول أمام الأمّة ولا مسؤول أمام أي بشر في إرادته للتكلّم من عدمها بالكلام الذي هو الحكم بين الناس وفصل القضاء. فهذه حريّته الكلامية الأولى. ثم إذا أراد أن يتكلّم، فهو حرّ بالنسبة للناس في مضمون كلامه، فله أن يحكم بما يشاء ولا يلزمه بما يحكم به إلا الله تعالى وعلاقته بالله ولذلك أسس الله أمره لنبيّه بالحكم بالقسط بقوله {فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين} ولم يقل له: فاحكم بينهم بالقسط وإلا سيحكموا عليك بناء على نظام تأديب القضاة أو سيحاسبوك أمام مجلس الشعب أو ما أشبه من صور. فالرسول حرّ في قبال الناس سواء من حيث التكلّم بالحكم أو من حيث مضمون كلامه الحاكم.

٢١٤-{إنا أنزلنا التورىة فيها هدى ونور} في ظلّ تقنين البيان، تحديد أين الهدى والنور، وإن كان الكتاب الكذائي يشتمل على هدى ونور أم ضلال وظلمات هو أمر راجع ليس لله تعالى ولا لأنبيائه ولأوليائه وورثتهم، بل هو أمر راجع إلى الشخص الذي يتّفق أن يعيّنه من بيده السلاح وستتم معاقبة كل من يؤمن بأن الكتاب الذي حكم عليه الرقيب على أنه فساد وجهل بأن فيه هدى ونور، بالتالي يتم تحجير نزول كتب الله ونشرها في الأرض وهو مناقض للغرض من إنزالها. فضلاً على ما يستتبعه حكم النبيون والأحبار والرهبان بهذه الكتب الإلهية والصحف الربانية التي حكم الرقيب البشري المُسلَّح للدولة بأنها ممنوعة ومرفوضة ويُعاقَب من ينشرها أو يعمل بها ويعلن إيمانه بها. عقوبات البيان تغطية للوجدان حتى لا يستقبل وحي الرحمن. نعم، ورد بعدها قول الله لأهل الكتب {فلا تخشوا الناس واخشونِ} لكن ما سبب هذه الخشية من الناس؟ السبب وجود عقوبات على الكلام وحظر للكتب. فكيف يُعقَل في بلد يزعم أنه يؤمن بالله وكتبه ورسله أن يضع ذات القوانين التي حاربت وتحارب كتب الله وتنزيله والحكام به. علينا أن نزيل سبب الخشية من الناس، لا أن نبتلي المؤمنين ونفتنهم ونعرّضهم للقتال ومعلوم ما ورد في تعرض المؤمنين لهذه الأمور من مقت وعقوبة إلهية.

{ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} لم يذكر عقوبة لعدم الحكم بما أنزل الله، أقصد كالعادة عقوبة بشرية. وإنما أسس دعوته للحكم بما أنزل الله على أن الحاكم لا يريد أن يكون من الذين يسمّيهم القرءان {الكافرون}. الحكم بما أنزل الله لا يكون إلا بناء على إرادة خاصّة من الحاكم في أن لا يكون من الكافرين أو الظالمين أو الفاسقين في عين الله وموازينه. وليس في هذه الآيات أي إجبار للإنسان من خارجه ليحكم بما أنزل الله. فإنه ما قال: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون فاقطعوا رؤوسهما. وما قال: ومن لم يحكم بما أنزل الله فانفوه من الأرض. أو شئ من هذا القبيل.

٢١٥-{وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص، فمن تصدّق به فهو كفاره له، ومَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون.} هذه

الآية في أكثر من دليل على مسألتنا: الأول قاعدة العدل، وهو أن النفس بالنفس والجروح قصاص، ومثل هذه القاعدة حين نُعملها في باب الكلام لن نجد إلا ما وجدناه في كتاب الله حتى الآن وهو أن الكلمة بالكلمة والقول بالقول ولا شئ غير ذلك، أما الذين يضربون الرأس على الكلمة أو يسجنون على اللفظة أو يقطعون اللسان على القول أو يمنعون الأرزاق على البيان، فهؤلاء من الظالمين حسب مفهوم الآية، وعملهم هذا عدوان يستحقّون العقوبة الدنيوية عليه على قاعدة العدل، فكل إنسان يشارك في إنفاذ عقوبة على الكلمة يستحقّ إنزال تلك العقوبة به عدلاً. الدليل الثاني قوله تعالى {فمن تصدّق به فهو كفّارة له}، والمعنى أن الذي يتعرّض للعدوان يملك حقّ التصدّق بحقّه في العدوان وذلك كفّارة له، والآن بالنسبة للجرائم الكلامية مَن هو صاحب الحق؟ إما أن نقول هو كل مَن سمع الكلمة أو بعضهم. فإن قلنا بعضهم فقط، كان ذلك ترجيحاً اعتباطياً إذ الكل تعرّض للعدوان حسب الفَرَض. فلا يبقى إلا القول بوجود حق لكل من سمع أو قرأ الكلمة "المجرمة". حسناً، بناء على أصل {فمن تصدّق به فهو كفّارة له} فإن كل واحد من هؤلاء يملك حق التنازل عن حقّه والتصدّق به على المتكلّم، بالتالي يكون حقّهم في معاقبة المتكلّم على تلك الكلمة الواحدة مشاعاً بينهم، فيكون كمثل حق كل ولي من أولياء الدم في معاقبة القاتل، وكما أن تنازل واحد من أولياء الدم عن حقّه يُسقط الحق في المعاقبة بالكامل، كذلك كل واحد ممن آذته الكلمة يحق له التنازل عن حق المعاقبة ولو فعل سقط حق الجميع، وبناء على ذلك، في حال وُجدت كلمة آذت أحداً يستطيع أي شخص سمعها سواء وقت صدورها أو بعد ذلك، مباشرة أو بالواسطة، له الادعاء بأنه تعرّض للأذى فله التنازل عن حقّه، بالتالي في حال وجد الناس في مجتمع ظالم لدرجة المعاقبة على الكلمة فعليهم بهذا المخرج وهو ادعاء كونهم من المعتدى عليهم ثم التنازل عن حقّهم فتسقط العقوبة. الدليل الثالث أن الآية ليس فيها إجبار لأحد بالحكم بما أنزل الله كسابقتها ولاحقتها. أخيراً، لا يخفى كون هذه الأدلة قياسية وليس في الآية نصّ عليها حسب الظاهر، لكن حيث أنها تشتمل على تقرير لمبدأ العدل والتصدّق بالحقوق ولو على مستوى العدوان الظاهري، فقررنا النظر في الآية على اعتبار أن بعض الناس قد يقيس عليها كما سمعت بنفسي من بعض الجهلة من المتفقّهة في هذا الزمان-يُدعى "علاّمة" وسط أشباهه-يحتج بقوله تعالى "لكم في القصاص حياة" ليحتج على معاقبة بعض المتكلّمين.

٢١٦-{وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون} القول فيها كالقول في الآيتين السابقتين. الحكم بكتب الله مبني على العلم بأن فيها هدى ونور، وخير للناس، وقرب من الله، وإرادة البُعد عن الأسماء الظلمانية عند الله مثل اسم {الفاسقون}. فالحكم بكتب الله مبني على العقل والإرادة، فقط. وليس على الإكراه والإجبار الخارجي. على الحقيقة، كتب الله ليست كتب قوانين. لأن القوانين لا تبالي بجهل المقهورين تحتها بطبيعتها ومدى نفعها وصوابها، وكذلك لا تبالي بإرادة المحكومين للعمل بمضمونها. الله يُنزل كتب نور لا كتب نار. أما معاملة غير المؤمنين بكتب الله، فيكون بناء على المواثيق والعهود بيننا وبينهم وعلى أساس قاعدة العدل والمعاملة بالمثل.

٢١٧-{وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً من لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق} مثل هذه المقولة لو قالها شخص في بلاد فيها تقنين للبيان، وكانت هذه البلاد تأخذ ببعض تلك الكتب التي القرءان مهيمن عليها، وقال الشخص بأن أصحاب تلك الكتب لا يتبعون الحق بل يتبعون أهواءهم، فهو طعن في دستورهم وفي أشخاصهم، تخيّل ماذا

سيحدث له. هذه الآية تجيز الطعن في كتب الآخرين وفي أشخاصهم، كائناً ما كانوا حتى لو ادعوا أن سلطتهم إلهية وعصمتهم مطلقة فضلاً عن غيرهم ممن لا يدعي مثل ذلك. دعاوى القرءان والرسول عن نفسه تحتاج إلى حرية مطلقة للتعبير اللفظي. وإن أردت أن تدرك ذلك، إن لم تكن أدركته بعد، فتصوّر لو أن شخصاً وقف في بلد من بلاد المتأسلمين وقال "أنزل الله علي كتاباً مهيمن على القرءان، فاتبعوني ولا تتبعوا القضاة والمفتين والفقهاء الذين لا يتبعون الحق بل يتبعون أهواءهم". أظنّ أنك تخيّلت انفصال رأسه عن جسده قبل أن تكمل هذه العبارة، أو على الأقل السجن إلى أمد غير معلوم مع تعذيب غير مجهول. النبي قال مثل هذا الذي يعاقب عليه المتأسلمة منذ قرون باسم النبي ورب النبي، والحق أن النبي ورب النبي وكل ولي للنبي منهم براء لعملهم من القالين.

٢١٨-{وإن كثيراً من الناس لفاسقون} هذه تحتاج إلى حرية الإساءة إلى الناس. اليوم بالمصادفة كنت أقرأ في الجريدة عن أحكام قضائية قانونية تنتظر امرأة "أساءت للشعب العربي الكذائي"، وحجّة الذين يقاضونها هي أنها "أساءت لشريحة واسعة من الشعب الكذائي". وبالمناسبة البلد ذو أغلبية مسلمة، ومن معاقل الإسلام الكبرى وفيه إحدى أهم مدارس المسلمين العالمية العريقة ودستورها يدعي أن قوانيهم لا تخالف "الشريعة الإسلامية". حسناً. الآن في ضوء هذا، أعد قراءة كل آية قرءآنية قال الرسول فيها على لسان الله تعالى {إن كثيراً من الناس لفاسقون} و {أكثر الناس لا يعقلون} و أكثر الناس كذا وكذا من السلبيات الكثيرة. فضلاً عن الطعن المباشر في كبراء وسادة قريش وغيرهم. ثم قل لي إن كان القوم يحكمون بالشريعة الإسلامية أم بالقوانين الفرعونية. أم أنهم يرضون لأنفسهم من حق الإساءة للناس بغير ما يرضون لغيرهم، وهو عين الظلم وعدم الإنصاف الذي يهدم بعض أركان الإيمان.

٢١٩-{أفحكم الجاهلية يبغون ومَن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون.} لو كان الله يريد قهر أهل الجاهلية على أحكام الشريعة، لما وجدنا مثل هذه الآية في كتاب الله وما أكثرها، وهي آيات تسعى في "إقناع" الناس من الجاهليين وغيرهم بقبول أحكام الوحي المحمدي. انظر في القوانين قديماً وحديثاً، هل تجد أصحاب القدرة على وضع قوانينهم وإنفاذها يبالون بما يفكّر فيه الشعب عموماً. أي هل يبنون قوانينهم على المعرفة أم على الرهبة ثم الرغبة أحياناً. بل على الرهبة. لا يتكلّم مع عقول الناس ويدعوهم لأحكامه إلا من يتكلّم من أساس المعرفة لا أساس الرهبة، من أساس الحرية لا أساس التعبيد الفرعوني للطوائف الإنسانية. ولذلك، وحتى ينتشر شرع الله، لابد من تحرير الكلام حتى يستطيع أهل الشريعة نشر أحكام الله ودعوة الناس للعمل بها حتى لو كانت مغايرة للقوانين الموضوعة في بلادهم ودعوة الناس لذلك سلماً. وحتى لو أردنا تسمية قوانين البلاد كما فعل الله هنا {حكم الجاهلية}..وهذه بحد ذاتها تحتاج إلى حرية كلام، وإلا جرّب أن تصف قوانين بلد من البلاد التي لا تأخذ بمبدأ عدم تقنين البيان بأنها أحكام جاهلية ثم انظر ماذا سترى. نشر الشريعة يقوم على حرية الكلمة.

٢٢٠-{يأيها الذين ءامنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومَن يتولّهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين. فترى الذين في قلوبهم مرض يُسارعون فيهم يقولون "نخشى أن تصيبنا دائرة"، فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين.} الله هنا سمّى الذين يتولّون اليهود والنصارى بـ{الظالمين} ووصفهم بأنهم {في قلوبهم مرض}. ثم ذكر قولاً من أقوالهم وهو {نخشى أن تصيبنا دائرة} وذلك كتبرير لتولّيهم اليهود والنصارى، بمعنى

أنهم يرون السلطة في يد اليهود والنصارى فيتولّهم خشية على أنفسهم إن تركوا تولّيهم. قد يُقال: قولهم هذا لا يدخل في باب حرية الكلام لأن الكلام الحر هو الذي يعلنه المتكلّم به لا ذاك الذي يسرّه في نفسه ولا يطلع عليه أحد، والله في هذه الآية أشار إلى أن قولهم ذاك هو من النوع السرّي لا الجهري بدليل قوله {فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين}. أقول: بل الآية على الاحتمالين داخلة في باب حرية الكلام. فإذا اعتبرنا أن قولهم ذاك كان من النوع السرّي، فإنهم قد أظهروا معنى ذلك القول بسلوكهم الفعلي، بدليل قوله تعالى {فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم} والمسارعة فيهم إظهار لتولّيهم لهم، وبهذه المسارعة الفعلية أرادوا دفع الدائرة عنهم، إذ مجرد العواطف لا تدفع عن الشخص المصيبة التي قد تحلّ عليه من غيره، وما ثمّ إلا تولّي بالحب الخفي أو بالقول الظاهر أو بالفعل، وحيث أن الحب الخفي لا يدفع الدائرة وليس هو مدلول المسارعة التي ذكرتها الآية، فلا يبقى إلا أنهم أظهروا القول أو أظهروا الفعل، فإن أظهروا القول فهو الاحتمال الثاني الذي تصير الآية به داخلة دخولاً جليّاً في مسألتنا، وإن أظهروا الفعل فتكون الآية داخلة من باب أولى لأن قولهم السرّي الذي ذكرته الآية قد ترجموه فعلياً والفعل أعلى صوتاً من القول في هذا الباب، ألا ترى أنك إذا قلت "أنا لا أسرق من أحد" ثم فعلت فعل السرقة كان فعلك مجرّماً حتى لو لم تقل تلك الكلمة بل لعل قولك للكلمة يزيد عند بعض الناس من جرمك فتكون قد كذبت ونافقت وأجرمت في آن واحد بدلاً من فعل الجريمة فقط. الاحتمال الثاني هو أن يكونوا قد قالوا {نخشى أن تصيبنا دائرة} وأعلونها باللسان وبالأفعال، أو باللسان فقط، وعلى الوجهين تكون الآية داخلة في مسألتنا. النتيجة: من كل وجه، هذه الاية تصلح شاهداً على مسألة تقنين البيان. وعلى ذلك ننظر فيها: قالوا {نخشى أن تصيبنا دائرة} وهذا القول يدلّ على تولّيهم لليهود والنصارى، وبتولّيهم لليهود والنصارى يكونوا حسب الآيتين قد فعلوا ثلاثة أمور: الأول صاروا من اليهود والنصارى بدلاً من أن يكونوا من المؤمنين بدليل {ومن يتولّهم منكم فإنه منهم}. الثاني صاروا من الظالمين بدليل {إن الله لا يهدي القوم الظالمين}. الثالث شكّوا في نصر الله لهم بدليل {فعسى أن يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين}. وبالرغم من هذه الجرائم الثلاثة، فهل أمر الله بمعاقبتهم على ذلك القول؟ الجواب: كلّا. وإنما جرى معهم على قاعدة العدل وهي أنه ردّ على قولهم بقول، كما تراه {يقولون "نخشى أن تصيبنا دائرة"} هذا قولهم، فردّ عليهم بقول يبطله {فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين.}. الخلاصة: حتى الأقوال التي تُظهر الولاء للعدو والخصم، والتي تجعل الشخص ظالماً في عين الله، وتشكك في وعد الله ونصره، وتستبطئ نصر الله ولا تثق به، وتفصل الشخص عن بقية المؤمنين ولو كان فيهم الرسول وكيفية تصرّفهم مع الصديق والعدو، حتى هذه الأقوال لا عقوبة عليها، وإنما على مَن يشاء إن شاء أن يرد عليها بأن ينظر في أسباب قول القائل لمقولته كما فعل الله هنا حين نظر في سبب قولهم {نخشى أن تصيبنا دائرة} ثم لهم الرد على تلك الأسباب بأقوال مثلها وأحسن منها وأصدق منها. ولا شئ غير ذلك.

٢٢١-{قل يأهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن ءامنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون.} فيه طعن على أكثر أهل الكتاب، وهو طعن لولا عدم تقنين البيان لصار صاحبه من المجرمين المستحقين للعقوبة.

٢٢٢-{لولا يناهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون.} فقول الإثم جائز، وإيقافه مبني على نهي الربانيون والأحبار، وليس عن معاقبة القانون والإجبار. ولو كان

لقول الإثم قانون يُعاقَب القائل عليه، ولو كان هذا القانون موضوع من قبل الرسول ومفروض على جميع أهل المدينة، لما احتاجت الآية أن تُذكّر الربانيون والأحبار بوظيفتهم وهي نهي أتباعهم عن قول الإثم.

٢٢٣-{وقالت اليهود يد الله مغلولة، غُلَّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان يُنفق كيف يشاء، وليزيدن كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربّك طغياناً وكفراً} هذه من الآيات المثالية التي تُظهر عدم تقنين البيان في المدينة، إذ نجد فيها جميع العناصر المهمّة التي تُثبت وجود إطلاق البيان. العنصر الأوّل هو القول، {قالت اليهود}. العنصر الثاني الطعن في كائن عظيم عند الأمّة، وليس أعظم من الله تعالى، والطعن هنا مباشر في الله {قالت اليهود: يد الله مغلولة}. العنصر الثاني الطعن في نظام الأمّة، وليس أعظم من القرءان والنبوة وصدق النبي ومشروعية رسالته في إقامة هذه الأمّة، واليهود حين قالوا يد الله مغلولة فإنما قالوا ذلك بمعنى أن الوحي انقطع والسماء قد أُغلق بابها بالتالي محمد يكذب على الله، ولذلك تكملة الآية {وليزدن كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً}. فإذن قول اليهود {يد الله مغلولة} يجمع بين الطعن في الله حسب إيمان الرسول ومن معه من أهل المدينة، والطعن في محمد رسول الله، والطعن في كتاب الله "دستور الأمّة" (حسب القول الشائع)، ومشروعية حكم الرسول إذ بإبطال النبوة تبطل المشروعية من وجهها الإلهي وتبقى من وجهها البشري العادي الذي هو رضا أكثر أهل المدينة بحكمه. والآن، بعد توفّر هذه العناصر الثلاثة التي هي الأساس الذي عليه تُبنى قوانين التبيين، كيف تعامل الله تعالى معهم، هل أمر بمعاقبتهم على ذلك القول؟ الجواب: كلّا. بل أجاب على قولهم بقول. وجعل إجابتهم على قولهم من جهتين، طعن في أشخاصهم، ثم ردّ على مقولتهم. فلأنهم طعنوا في ذات الله رد القرءان بالطعن في أشخاصهم وذلك في {غُلَّت أيديهم ويُعلنوا بما قالوا} نعم، اللعنة قد تصيب مَن قال قولاً، لكن اللعنة شأن إلهي ورباني وليس شأن الناس. ثم أجاب على نفس مقولتهم بغض النظر عن أشخاصهم فقال {بل يداه مبسوطتنا يُنفق كيف يشاء}. وهذا هو العنصر الرابع في طريقة تعامل الله تعالى مع المتكلّمين، إما يتكلّم على أشخاصهم أو على مقولاتهم أو على الأشخاص والمقولات وتركيزه غالباً يكون على نفس المقولة، مهما كانت وأيّاً كانت وكيفما كانت. قول بقول على قاعدة العدل. بعد هذه الآية، كيف يمكن لمسلم أو مؤمن أن يزعم بأن شخصاً أو شيئاً أو أمراً أو كتاباً أو فكراً أو نظاماً أو مذهباً يتعرّض المتكلّم عليه بالسوء لعقوبة نفسية أو مالية، إن كان التكلّم ضد الله وضد النبوة وضد الرسول لم يُعرّض صاحبه لعقوبة حكومية. هل فهمت الآن لماذا أردد كثيراً بأن هؤلاء ملاحدة لا يؤمنون بالله ورسوله حقّاً، لكنهم يستغلّون ذلك كيفما كان لإقامة حصانة ضد الكلمة لأنفسهم ما أعطاها الله لا لنفسه ولا لكتابه ولا لحكم رسوله ولا لشخص رسوله. اليهود يسبّون الله ويطعنون في فعل الله، فيكتفي الله بالرد عليهم بالقول وأمر رسوله بالتكلّم ضدّهم لا غير، ثم يأتي خبيث ابن خبيث ويزعم بأن الذي يتكلّم ضدّه لابد من معاقبته. يجعلون أنفسهم فوق الله في الحصانة، وذلك لأنهم لا يؤمنون بالله ولا يأخذون إلا ما يشتهون من الشريعة بل حتى ما ليس في الشريعة يكذبون به على الشريعة ثم يأخذون به وكأنه من الشريعة.

٢٢٤-{يأيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين.} التبليغ كلام، والرسول مأمور بأن يتكلّم بما أنزله إليه ربّه بالتالي لا يجوز لغير ربّه أن يقيّده ويعاقبه على ما يتكلّم به أو يحدد له المواضيع والكيفيات التي له أن يتكلّم عنها وبها. هذا مفهوم. لكن موضع الاستشهاد بهذه الآية هو قوله تعالى {والله يعصمك من الناس} ما معنى ذلك

وما لازمه؟ أوّل ما يظهر لنا هو أن "الناس" في الآية هم سبب محتمل لتعرّض الرسول للأذى أو القتل في حال قام بالتبليغ المذكور. فكيف عصمه الله؟ بأكثر من طريق، وقراءة القرءآن والسيرة تكشف عن أن عصمة الله كانت بتأييد نبيّه بأنصار، سواء حين كان في مكّة أو صار إلى المدينة أو حين بعث أصحابه إلى الحبشة، والعامل المشترك في الثلاثة من حيث العصمة هو وجود قوة قاهرة تحول بين المعتدين وبين رسول الله. في مكّة كان عمّه وعشيرته، وفي الحبشة كان الملك العادل، وفي المدينة كان الأنصار من الأوس والخزرج ومن دخل فيهم من العرب والأعراب. ولذلك قال تعالى "هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين". فنصر الله معنى متعالي يتجلّى في هذا العالَم بالمؤمنين. فالظنّ بأن عصمة الله مجرّد فكرة معلّقة في الهواء لا مظاهر لها ولا أسباب طبيعية أمر لا هو في القرءان ولا في غيره. مثال ذلك أن الله حفظ موسى، فكيف حفظه؟ بظروف فرعون وامرأته، باليمّ وطبيعته، بإلهام أمّه، بقول أخته، وما أشبه. وقس على ذلك. {الله يعصمك من الناس} تعني أنه سيؤديك بأسباب تنصرك من السماء والأرض. عصمة الحق تظهر في نصرة الخلق. لكن ليس كل نصرة من الخلق تدلّ على عصمة الحق، إذ ثمّة استدراج ومكر وتدبير يقطع دابر القوم الذين ظلموا. حين تتحقق نصرة الحق تتجلّى بنصرة الخلق. فائدة هذا الكلام من حيث مسألة تقنين الكلام من عدمه هو التالي: إن كنّا من أهل الله والحق فلابد أن نضمن في أنظمة بلادنا حرية الكلام، ونمنع تقنين البيان ونحو بينه بكل طريقة لطيفة وعنيفة إن احتاج الأمر ونضع من التدابير ما يكفي للحيلولة دون أي محاولة للمعاقبة على التبليغ والبيان من كائناً مَن كان كيفما كان. حينها نكون مظهراً لعصمة الله وسبباً لتحقيق أمر الله. فالذين يقبلون بتقنين البيان، خصوصاً في الأمور العلمية والإيمانية حتى وإن كانت لها آثار سياسية ومالية (إذ ما حاربت قريش رسول الله إلا خوفاً على مناصبها السياسية وخزائنها المالية في المحصلة النهائية) هؤلاء هم من الذين يسيرون عكس تيّار {والله يعصمك من الناس} أي هم من الناس الذين يطلب أهل الله وأهل العقل العصمة من الله و الحقيقة منهم. وكثيراً ما تبلغ محاولات البعض لطلب العصمة من هؤلاء الناس حدوداً كارثية وإهابية ودموية. فخير الناس مَن لا يطلب المتكلّم من الله أن يعصمه منهم. وشرّ الناس مَن يحتاج المتكلّم أن يدعو الله ليعصمه من شرّهم وغدرهم ومكرهم. وأصحاب تقنين البيان خصيمهم رسول الله لأنهم أكبر أعداء رسول الله الذين لولاهم لما قال له الله تعالى {يأيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس} وهم على التحقيق داخلين في عموم {القوم الكافرين}.

٢٢٥-{لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رُسلاً، كلّما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذّبوا وفريقاً يقتلون.} هذا أبرز مثال على ما يحدث حين يوجد تقنين للبيان. الرسل يأتون برسالة كلامية، وفي حال كانوا في بلد فيه عقوبة على الكلمة قد يتعرّضون للقتل، ودم كل الرسل الذين قُتلوا بسبب قوانين البيان لكل مشارك في قوانين البيان وزر منها يوم القيامة والعياذ بالله.

٢٢٦-{لقد كفر الذين قالوا "إن الله هو المسيح ابن مريم"، وقال المسيح "يبني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنّة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار".} هذه الآية مثال على مقولة كفرية، وفيها طعن في ذات الله تعالى، وفيها تقوّل على رسول من رسل الله، ومع ذلك لم يأمر الله بمعاقبة مَن يقولها. واكتفى بتكفيرهم، والرد عليهم بالكلام. وفي الآية إشارة إلى أنهم قالوا أن الله هو المسيح لأن المسيح قال لهم أنه الله، أي لأنهم نسبوا تأليه المسيح للمسيح استدلّت الآية بقول المسيح الذي يبطل قولهم هذا، والمعنى: حين ينسب شخص لآخر كلاماً باطلاً فمن طرق الردّ عليه أن تحقق

نسبة ذلك القول لصاحبه. وفي جميع الأحوال، وأيا كانت طريقة الردّ، فليس من سنّة الله تعالى إلا الطعن في المتكلّم أو الطعن في الكلمة، ولا ثالث. وإن وجدت الله يطعن في شخص المتكلّم فاعلم أن المتكلّم قد طعن في شخص غيره، سواء كان الغير هو الله أو رسول الله أو ملك من ملائكة الله وهكذا. وهنا طعن القائلون في الله وفي المسيح ابن مريم، فردّ عليهم بالطعن في أشخاصهم بقوله {لقد كفر الذين قالوا}. وأما مقولتهم "إن الله هو المسيح ابن مريم"، فردّ عليها بقول المسيح ذاته "يبني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم". ولم يقل الله سبحانه بعدها مثلاً: اعرضوا هذه الآية على الذين يقولون تلك المقولة الكفرية فإن قبلوها فاتركوهم وإن لم يقبلوها فاقتلوهم أو اسجنوهم. لكنه اكتفى برد القول بقول خير منه.

٢٢٧-{لقد كفر الذين قالوا "إن الله ثالث ثلاثة"، وما مِن إله إلا إله واحد، وإن لم ينتهوا عمّا يقولون ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب أليم. أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم. ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمّه صدّيقة كانا يأكلام الطعام انظر كيف نبيّن لهم الآيات ثم انظر أنّى يؤفكون. قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرّاً ولا نفعاً والله هو السميع العليم. قل يأهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل.} أقول: هذه الآيات مثال على كيفية التعامل مع المقولات المرفوضة. قال هؤلاء "إن الله ثالث ثلاثة". هذه المقولة القصيرة لفظياً المشحونة معنوياً، والتي ذكرها الله على لسانهم بدون ذكر أدلّتهم لكنه ردّ عليها بغض النظر عن أدلّتهم عليها، واكتفى بالأدلّة المضادّة لها. الذي يهمّنا أوّلاً وأخيراً أنه لا نجد أي أمر من الله بمعاقبة الذين يقولون هذه المقولة. وأقصى ما في الأمر أنه تهددهم بعذاب أليم في الآخرة على لسان محمد رسوله. ولم يقل "وإن لم ينتهوا عما يقولون لنأمرنّك بتقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف" مثلاً. بل قال {ليمسّن الذين كفروا منهم عذاب أليم}. ثم قال {أفلا يتوبون إلى الله...}. قالوا قولاً، ان جواب القرءان هو أن يبيّن لهم الحقيقة، {انظر كيف نبيّن لهم الآيات}. ولا شئ غير التبيين والكلام على السنّة الإلهية. ولو تأملت في فقرات الإجابة الإلهية ستجد أنه من أجاب من أكثر من وجه: فوجه يذكر الحقيقة مجرّدة {ما من إله إلا إله واحد}. ووجه يذكر التهديد والحث على التغيير خوفاً على المصير الأبدي {وإن لم ينتهوا}. ووجه ثالث ترغيب ودعوة إلى التوبة وأن أبوابها مفتوحة مع تفسير سبب فتحها بالأسماء الإلهية {أفلا يتوبون إلى الله}. ووجه رابع يردّ بالأمثال والتصريح والتلميح والشواهد الظاهرة التي تناقض مضمون المقولة {ما المسيح}. ووجه خامس يردّ بالحقائق المجرّدة والصفات الجوهرية التي تفترض المقولة صحّتها {قل أتعبدون من دون الله}. ووجه سادس فيه أمر بالنظر في الذين أنشأوا هذه المقولة في الماضي وبحث الظروف التاريخية التي نشأت فيها من الناحية الفكرية والنفسية والاجتماعية {لا تغلوا}. ومع كل هذه الوجوه التي ذكرناها باختصار وإشارة، لا نجد وجهاً واحداً يتعلّق بالعقوبات النفسية والمالية القهرية القضائية السلطوية. كلّها وجوه عقلية وكلامية ونظرية ووجدانية وإرادية. كلام بكلام. دعوة بدعوة. مقولة بمقولة. فكرة بفكرة. وإن شئت لك الطعن في شخص المتكلّم {لقد كفر الذين قالوا}، لكن ليس لك وراء الطعن في شخصه وفي كلامه شئ إن كنت من أهل الله والقرءان والعدل.

٢٢٨-{ لُعِنَ الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون.} أقول: الآية تحتمل أن داود وعيسى قد أظهروا التكلّم باللعن لبني إسرائيل أو لم يظهروه وإنما كانت دعوة بينهم وبين ربّهم. فعلى احتمال أنهم قد أظهروا التكلّم باللعن، فتكون هذه ممارسة واضحة للتكلّم باللعن وهو نوع من السبّ والشتم والاحتقار

والدعاء على الآخرين، أي هي كلمة سلبية ومن جنس الكلمات السلبية التي توجّه ضد الآخرين بسبب أفعالهم الدينية والدنيوية، فالعصيان معنى ديني والاعتداء يشمل المعنى الديني وإن كان الغالب عليه المعنى الدنيوي، والمنكر كذلك له بعد ديني أظهر من بعده الدنيوي. المهم أن اللعن كلام {على لسان}، وهذا الكلام سلبي في صورته ومضمونه. الآية لم توضح هل كان لعن داود قبل صيرورته ملكاً أم بعد ذلك. فإن كان قبل صيرورته ملكاً، فقد كان واحداً من بني إسرائيل ومع ذلك لعنهم، بالتالي يكون عمله هذا مظهراً لحرية الكلام. وإن كان بعد صيرورته ملكاً، فهذا يدلّ على أن لبعض الناس في بعض المناصب ممارسة حرية الكلام، وبما أن الأصل التساوي في الحقوق والاستثناء غير ذلك، فتكون هذه الآية فيها إشارة إلى حرية الكلام بالنسبة لعموم الناس لا فقط ملوكهم، ويؤكد صحة هذه القرينة أن عيسى أيضاً مارس التكلّم باللعن ضد بني إسرائيل، وعيسى لم يكن ملكاً عليهم ولم يكونوا يعترفون له بهذه السلطة بل حسب قولهم قد قتلوه وصلبوه. وهذا يدلّ على أن لكل واحد من الأمّة أن يلعن من يشاء منها من حيث أصل الحقّ، وأما إن أراد أن يكون محقّاً فعليه أن لا يلعن إلا بناء على رؤية العصيان والاعتداء وعدم التناهي عن المنكر، بمعنى أن يلعن بحقّ، لكن حتى لو لم يلعن بحق فحسابه على الله، وإلا كان مثله مثل مجرمي بني إسرائيل الذين سعوا في صلب وقتل عيسى ابن مريم لأنه قال كلاماً لم يعجبهم. هذا على احتمال أنهم أظهروا اللعن لقومهم. وعلى احتمال أن اللعن كان ممارسة كلامية بينهم وبين ربّهم، أي كأن نتصوّر عيسى مثلاً واقفاً في المحراب ويقول "يا رب العن الذين كفروا من بني إسرائيل بعصيانهم واعتدائهم وعدم تناهيهم عن المنكر". إن تصوّرنا شيئاً من هذا القبيل، فيلزم عن ذلك أوّلاً أن التكلّم باللعن ليس شرّاً وشيئاً مرفوضاً كأصل عامّ، لأنه لو كان كذلك لما تكلّم به داود خليفة الله وعيسى روح الله في حضرة الله. وحيث أن اللعن صار على ذلك من الخير عموماً، وإن كان في ظروف وحالات معيّنة كأن يكون صادقاً في وصف الملعون، فحينها يرتفع الحظر الجوهري عن اللعن ككلمة. ثانياً يلزم عنه أن نسأل: هل وقف داود وعيسى أمام الناس وأخبروهم أنهم يعصون الله ويعتدون وأن عدم تناهيهم عن المنكر فعل قبيح؟ أي هل انتقدوا بني إسرائيل ولاموهم على سوء أفعالهم، أم أنهم سكتوا عنهم في الظاهر ولعنوهم في السرّ؟ إن قلنا أنهم سكتوا عن وعظهم ونهيهم عن المنكر علناً، كان ذلك طعناً في نبوتهم وأخلاقهم النبوية التي أمر الله بها العلماء "يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر". وإن قلنا أنهم أعلنوا استنكارهم لعصيان قومهم ومنكرهم، كان ذلك ممارسة لحرية الكلام ونقد الأقوام سواء من قبل ملك أو من قبل واحد من الناس والعلماء ولو كان الناس لا يعترفون له بأنه من العلماء ويريدون قتله وصلبه مثل عيسى ابن مريم. فيجوز بناء على ذلك الطعن في أفعال الناس، وإعلان ذلك لهم، وإخبارهم أنهم على ضلال وعصيان وجهل ومنكر واعتداء. ومن المعلوم من الآية أن بني إسرائيل هؤلاء لم يكونوا يرون في ما يأتونه من أفعال القبح والشناعة، أي كانوا يرون سلوكهم مقبولاً وسليماً، أو لا أقلّ أنهم كانوا يرونه سليماً بالحد الذي يسمح لهم بالقيام به، بالتالي تكلّم داود وعيسى ضدّهم بسبب هذه الأفعال يعني أنهم ينكرون مصداقية كلام داود وعيسى، فنقد الناس لا يكون جائزاً فقط إن كان الناس يقبلون بصدق كلام الناقد والطاعن بل واللاعن، بل يكون جائزاً حتى لو كانوا ينكرون تلك المصداقية. الحاصل: انظر من حيث شئت، فهذه الآية إما تشهد بأصالة خيرية الكلام حتى لو كان لعناً واستنكاراً لأفعال الناس، وإما تشهد على حرية الكلام عند الأنبياء وأنهم كانوا يمارسونها بغض النظر عن رأي أقوامهم في كلامهم ومدى صدقه واعتباره وإيمانهم بهم بل حتى لو كانوا سيتعرّضون للقتل والصلب. فالأنبياء مع حرية الكلام، الأشقياء هم أعداء حرية الكلام.

٢٢٩-{..ولتجدن أقربهم مودّة لذين ءامنوا الذين قالوا "إنا نصارى" ذلك بأن منهم قسسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون. وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون "ربنا ءامنا فاكتبنا مع الشاهدين". "ومالنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين". فأثابهم الله بما قالوا جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين.} أقول: قول هؤلاء النصارى "ربنا ءامنا فاكتبنا مع الشاهدين" هو كلام بينهم وبين ربّهم. لكن قولهم بعدها "وما لنا لا نؤمن بالله" هو كلام بينهم وبين أناس آخرين، والأظهر أنه كلام بينهم وبين إخوانهم من النصارى من قبل. أي أنهم ارتدّوا عن دينهم النصراني، وأعلنوا بأقوالهم انضمامهم إلى دين محمد، وشهدوا بأنه حق وأنه ومن معه من القوم الصالحين. والآن نسأل: هل لو كان عند أولئك النصارى عقوبة على الارتداد عن الدين وعقوبة على قول شئ يطعن في كمال دينهم ويمدح دين غيرهم ويمدح الأقوام المعادية لهم، هل كانوا سيقولون مثل ذلك أو هل كنّا سنرى أن تلك العقوبات مبررة من حيث الأصل. وكم من إنسان أراد أن يقول مثل قولهم، لكن بسبب خشيته من عقوبة الارتداد، أو من قول شئ يؤيد دين محمد وجماعته، امتنع وبقي على ما هو عليه. العقوبات على الارتداد وعلى الكلام ليس فقط تولّد المنافقين الحقيقيين في الداخل، لكنها تمنع من ولادة المسلمين والأصدقاء في الخارج. فحين نقبل نحن بوجود مثل هذه العقوبات عندنا، لن نستطيع أن ندعو غيرنا إلى محوها من عنده أو إلى محاربته على وجودها عنده، هذا إن أردنا الإنصاف والقضية العادلة طبعاً وأما إن صرنا من الملعونين الظالمين الذين يدعون غيرهم إلى قيم ومسالك هم أنفسهم لا يأخذون بمثلها فذلك أمر آخر لسنا بصدده ولا نريد أن نكون بصدده من الأساس وأهل الله لا يكونون أبداً من هذا النوع إذ من الأصول التي قررها الله تعالى لنا هو "لئلا يكون للناس عليكم حجّة إلا الذين ظلموا منهم". وكيف لا يكون للناس علينا حجّة إن كنّا نضع العقوبات على الارتداد وعلى التكلّم لصالح الأعداء والخصوم والأديان الأخرى، ثم بعد ذلك نلومهم على معاقبتهم للذين يرتدون عن دينهم هم ويدخل في ديننا ويؤمن بكتابنا ونبينا ويتكلّم لصالحنا. إما أن نقتل نحن وهم على الارتداد والكلام، وإما أن نترك نحن وهم على الارتداد والكلام، هذا هو العدل والإنصاف الذي نجده في كتاب الله طولاً وعرضاً، وهو الذي لا نجده عند المتأسلمة وبقية الأقوام الفاسقة الظالمة ماضياً وحاضراً. قفوا موقفكم، وستُكتَب شهادتكم وتُسألون عن مسالككم.

٢٣٠-{لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقَّدتم الأيمان فكفّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم ءاياته لعلكم تشكرون.} أقول: الأيمان والحلف من الكلام. والله هنا لم يأمر بأي عقوبة يقوم بها طرف غير شخص الحالف في حال حلف الشخص يميناً، سواء كانت لغواً أو غير لغو. فإن كانت لغواً، فمن الواضح أن الله لم يؤاخذ عليها من الأساس من أي وجه. وإن كان ليست لغواً، أي أن الشخص حلف عاقداً على مضمون حلفه قلبه ومع ذلك أراد التراجع عن مضمون حلفه، في هذه الحالة أيضاً لا يوجد أي طرف آخر مسؤول عن التأكد من تطبيق مضمون الحلف أو تأكد من تطبيق أحكام الكفارة، بل الأمر راجع إلى الحالف نفسه كما فصّلت الآية. وهذا مثال آخر على أن الكلام إما حرّ مطلق وإما حرّ في قبال الناس الآخرين لما لم يكن التزاما على النفس كما سبق أن قررناه. ففي حالة الحلف في هذه الآية لا يوجد أي طرف آخر، وإن شاء الحالف أن لا يعمل بأحكام الكفارة المذكورة فلا يوجد رقيب عليه إلا قلبه.

٢٣١-{يأيها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون} أقول: لو كان أهل القرءان في بلد، وأكثرية أهل البلد ومن ضمنهم السلطة الحاكمة تشرب الخمر وتتاجر فيه كالبلاد الغربية اليوم مثلاً، وأيضاً يلعبون الميسر (على اعتبار أنه القمار بأشكاله)، فالسؤال الآن: هل يحق للمسلمين قراءة هذه الآية ونشر مضمونها وكتابتها وتوزيع المصحف في تلك البلاد؟ إن قلنا: نعم. فهذا يعني أننا نرى جواز الطعن في أعمال ومكاسب بل وأخلاق وشخصيات أهل السلطة وأكثر أهل البلاد التي نكون فيها. إذ الآية تقول بأن الخمر والميسر {رجس من عمل الشيطان} وهذا يعني أن الذين يعلمون في صناعة الخمر والميسر هم أدوات بيد الشيطان، أو هم تجليات الشيطان، أو هم بمثابة الشياطين في تلك الحالة، فهذا طعن عظيم في الناس والسلطة الحاكمة. فإن قبلنا بأن من حق المسلمين نشر كتاب يتضمن هذه الآية، وتلاوة هذه الآية وترجمتها في تلك البلاد، فهذا المسلك منّا يمثّل أحد أوضح ممارسات حرية الكلام على الإطلاق، إذ جمعت الآية بين الطعن في أهل صناعة الخمر والميسر من حيثية دينية ومن حيثية دنيوية إذ مكاسبهم وأرزاقهم تأتي من هذه الصناعة "الشيطانية". فالآية بمثابة دعوة إلى مقاطعة تجارية كأن يقف شخص وسط سوق الخضار في مكّة ويقول للناس "زراعة الخضار وبيعها رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون". تصوّر ما الذي سيحدث لهذا الشخص في ظلّ الأوضاع الحالية، ونستطيع أن نضرب أمثلة أبرز من هذه لكن أحسب أن الفكرة وصلت. فالاحتمال الأول أن للمسلمين تلاوة هذه الآية ونشرها بل وتعليمها للآخرين أينما كانوا. والقبول بهذا الاحتمال، واعتبار أن منع المسلمين من نشر المصحف أو تلاوة هذه الآية وتجريمهم بسببها هو من الاضطهاد الديني وما أشبه، هذا الاعتبار يستتبع أن لغير المسلمين نشر كتبهم ووصفهم للأمور الدينية والدنيوية في بلاد المسلمين أيضاً، بنفس الحق ومن نفس المبدأ. وإن قلنا بالاحتمال الآخر وهو أنه ليس للمسلمين تلاوة مثل هذه الآية ونشر المصحف إن كان يشتمل عليها في بلاد تتعامل بالخمر والميسر كأنه الماء والخبز، فحينها نكون قد أيّدنا كل ما يريده ألدّ أعداء المسلمين في البلاد الغربية مثلا وغيرها. إن كان لنا أن نقول عن عمل الآخرين الديني والدنيوي بأنه {رجس من عمل الشيطان} ولا نُعاقَب على ذلك، فاليسوعية مثلاً تشرب الخمر في صلواتها وشعائرها التعبدية، فللآخرين أن يقولوا عن عملنا الديني والدنيوي بأنه {رجس من عمل الشيطان} أيضاً بدون أن يخشوا من التعرض للعقوبة القانونية. وإن لم نفعل ذلك، فإن الظلم الذي نوقعه بالغير سيحرقنا عاجلاً وآجلاً.

٢٣٢-{ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا، فإن تولّيتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين.} على الرسول البلاغ المبين حتى إن تولّى الناس عنه وعن طاعته. هذا يعني أن حق الرسول في الكلام مكفول ومفترض في هذه الآية حتى في حالة تولّي الناس عنه ورفضهم لما جاء به. بالتالي للرسول الكلام حتى في المجتمع المعارض له، والرافض له، والكافر به. النتيجة: حرية البيان فوق الإيمان والكفر، وقبل الإيمان والكفر، وأعلى من القبول والاعتراض، ووراء المتابعة والمعارضة. فإذا كان أمر البلاغ المبين كذلك بالنسبة للرسل فهو كذلك دائماً، أي هو حق غير ديني بالمعنى الخاص، لكنه شئ ينبع من الإنسان بما هو إنسان إن أراد إنصاف بقية الناس كما يريد إنصاف نفسه. {فإن تولّيتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين} ليس فقط البلاغ، بل البلاغ المبين. وهذا البلاغ بالضرورة يتضمن ما يخالف ما عليه الناس، في أمورهم الإيمانية والعملية على السواء، كما تجده في كلمات الرسل في القرءآن، فيشمل كل شئ من

أبواب الحياة حتى في باب المضاجعة والجماع (قصة قوم لوط كمثال) أو التعامل بالمال والأسواق (آيات الربا وقصة شعيب كأمثلة)، وهلمّ جرّاً. وإن كان الرسول يتم القبض عليه واعتقاله وقتله في حال تكلّم في بعض الأمور، فلا يمكن أن يصل الرسول إلى حد {البلاغ المبين} الذي يحتاج إلى وقت وإعادة وتكرار، أو لا أقلّ إمهاله حتى يفرغ من جملته وخطابه. هذه الآية تدلّ على أن حرية الكلام مطلق ومجرّد: مطلق أي يشمل كل موضوع من مواضيع الكلام وأساليبه، مجرّد أي لا يتفرّع عن دين مخصوص أو مذهب بعينه بل يقترن بالإنسان كإنسان ومن حيث إنسانيته وتعامله مع بقية الناس على أنهم من بني الإنسان مثله. وعلى أساس حرية البيان باللسان يأتي الرسل ويُتمّون تكليفهم القاضي عليهم بالبلاغ المبين. وعلى هذا الأساس نفهم لماذا بدأت الآية بذكر الطاعة، والطاعة ليست كالإكراه، الطاعة فرع التعقل والإرادة، والتعقل والإرادة نتاج فهم الكلمة، فالتسلسل هكذا: يوجد بلد أهله لا يعاقبون على الكلام أيا كان، فيأتي رسول ويبلّغ بلسانه عن ربّه بلاغاً مبيناً، فيطمئن الناس لصدقه، فيؤمنون بعلومه ويعملون بأحكامه. أربع حلقات في سلسلة الرسالة. إن نزعنا الحلقة الأولى نسفنا السلسلة كلّها. بدون حرية الكلمة لا رسالة، وبدون الرسالة لا طاعة، وبدون الطاعة لا ديانة، وبدون الديانة هلاك الأمّة، فنجاة الأمّة في الدارَيْن قائم على إطلاق اللسانَيْن (لسان الفم ولسان القلم).

٢٣٣-{قل لا يستوي الخبيث والطيِّب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتّقوا الله يأولي الألباب لعلكم تفلحون.} قد يُقال: الكلام منه كلام خبيث ومنه كلام طيب، وهذه الآية تدلّ على عدم تساوي الاثنين، لكن إن تركنا المتكلّم بالخبيث والمتكلّم بالطيب يقول ما يشاء فقد ساوينا بينهما وهو خلاف منطوق الآية، وعليه نمنع الكلام الخبيث ونعاقب عليه ونسمح بالكلام الطيب. أقول: الاحتجاج وإن كان ظاهره العقل لكن حقيقته الجهل. المقدّمة الأولى (الكلام منه كلام خبيث ومنه كلام طيب) فيها حق وباطل. الحق فعلاً يوجد كلام خبيث وكلام طيب، إذ لا يعقل أن نساوي بين مقولة "لا إله إلا الله" ومقولة "لا إله" في الطيب. الباطل أن الكلام الخبيث هو خبيث من وجه وليس من كل وجه، وقد يكون سبباً لبلوغ الطيب واستخراج الطيب من باطنه بل ومن ظاهره. وأقرب الشواهد على ذلك أن القرءآن كلام الله وهو كلام طيب لا شك في ذلك عند مؤمن به وعارف به، ومع ذلك تجد في القرءان ذكر للكلام "الخبيث"، فتجد كلاماً فيه سبّ لله تعالى ولرسله ودعوة إلى الخبيث والخبائث من كل نوع. فالذي لا يفهم كيفية تحويل الكلام الخبيث إلى كلام طيّب لا يستطيع أن يقول بأن القرءان كلّه كلام طيّب. فهل قول اليهود يد الله مغلولة" كلام خبيث أم طيّب؟ إن قالوا بأنه كلام طيب، فإذن لنسمح بكل كلام من هذا القبيل. وإن قالوا بأنه كلام خبيث، فإذن لنمنع القرءآن وكل الروايات التي فيها أي كلمة فيها شئ من الخبث والخباثة. وإن قالوا هذه كلمات خبيثة لكن لأن القرءآن ردّ عليها وأجاب عن أباطيلها فقد صارت طيّبة من هذه الحيثية، قلنا حينها: مرحباً بالوفاق والاتفاق. هذا عين ما نقوله نحن في كل كلام خبيث من أي نوع. ونقول فضلاً عن ذلك بأن الكلام الخبيث قد يكون طيّباً من وجه وخبيثاً من وجه، وإن غلب وجهه الخبيث، فمثلاً القول بأن الرسول مجنون هو خبيث لكن فيه طيب وحقيقة ومن هذه الحقيقة ورد الحديث الشريف القائل "اذكر الله حتى يقولوا مجنون" أو كما قال عليه الصلاة والسلام. ثم الكلام الخبيث قد يكون طيّباً من حيث صورته، أي بلاغته ولغته وكيفيته اللسانية، كما لو وجدنا شعراً منقّحاً حسناً إلا أن مضمونه هو هجاء نبي أو ولي أو دعوة إلى كفر أو معصية. وعلى ذلك تسقط مقدّمة الاحتجاج وقاعدته. المقدمة الثانية فكرة أن ترك المتكلّم بالخبيث تعني مساواته بالمتكلّم بالطيب، وهذا غير لازم من كل وجه، نعم توجد مساواة في الترك لكن لا توجد مساواة من حيث حقيقة كل كلام ولا من حيث تفاعلنا مع الكلامين، وحيث أن الآية لم تنصّ على

وجوب تفريقنا بين الكلامين من حيث الترك القانوني، فإدراك عدم التساوي وتعاملنا غير المتساوي معهما كاف لنكون آخذين بمبدأ عدم التساوي بين الطيب والخبيث الذي نصّت عليه الآية. ثم نقول: قد يقع النزاع تحديداً في الطيب والخبث، ولن يفصل كون الكلام طيّباً أو خبيثاً في الدنيا إلا سماع الناس للكلامين وتعقّلهما ثم النظر فيهما وفي آثارهما، فلو لم نترك كل متكلّم ليقول ماعنده لبطل التمييز الحقيقي والأحق والأحسن بينهما. مثال ذلك ما مضى في الآية السابقة عن الطاعة والبلاغ المبين، إذ كلام الرسول سيتم النظر إليه على أنه من ضمن الكلام الخبيث الذي فيه طعن في الآلهة وجلب للمشاكل السياسية والمالية فضلاً عن عدم معقوليته وامتلائه بالخرافة حسب اعتقاد الكافرين به المتولّين عنه وعن صاحبه. فلو قيل بأن كل كلام خبيث لابد من معاقبة صاحبه عليه، لكنّا بذلك نحكم على رسول الله بالمعقوبة ونصادق على ما فعله مشركو قريش معه بعد ذلك، وفي هذا ما تراه وهو مناقض لمفهوم الآية السابقة كما حررناه. ثم لنضع كل ما مضى جانباً وننظر في نصّ الآية: على عاتق مَن ألقى الله مسؤولية التمييز بين الطيب والخبيث؟ يقول الله {فاتّقوا الله يأولي الألباب لعلكم تفلحون}. المسؤولية على عاتق أولي الألباب، كل واحد في نفسه وبنفسه وباستعمال لبّه. أولوا الألباب الذين يتقون الله ويريدون الفلاح، هؤلاء هم الذين سيميّزون بين الخبيث والطيب فيأخذون بواحد ويتركون الآخر كما يقتضيه لبّهم وتقواهم. ليس في الآية إحالة على تقنين أو معاقبة. ليس في الآية معاقبة مَن يأتي بالخبيث أو الخبيث الكلامي تحديداً، بل أحال الأمر على تمييز أولي الألباب وتقواهم لله وإرادتهم للفلاح والذي أصله الآخرة. بل على العكس تماماً مما تقتضيه الحجّة، لو لم يوجد الخبيث مع الطيب، ولو كان الخبيث كثيراً والطيب قليلاً، فكيف سيتميّز أولي الألباب وتظهر تقواهم الحقيقية لله تعالى وإرادتهم الجازمة للفلاح. القوانين لا تخلق إلا المنافقين. مَن اتبع الطيب لأن القانون فرضه عليه، فلا هو من أولي الألباب ولا هو من المتّقين لله، لكنه من الخاضعين للقوانين، هذه هي القاعدة العامّة فيهم، والاستثناء أندر من الشعرة البيضاء في شعر الثور الأسود. فانظر من حيث شئت، ليس في الآية إجازة تقنين البيان ولو كان خبيثاً ولو كان كثيراً، بل مضمونها ومفهومها غير ذلك وعكسه تماماً.

٢٣٤-{يأيها الذين ءامنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرءآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم. قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين.} أقول: النهي عن السؤال مُعلل بعلة ومحدود بأمد. أمده هو {حين ينزل القرءآن} فهو لم ينه عن السؤال مطلقاً. علّته هي {تسؤكم} والمبنية على تجربة مَن سبق ممن يشاكلهم {فأصبحوا بها كافرين}. بالتالي، إن كان الشخص يعرف من نفسه بأنه لن تسوءه ولن يكفر بها إن أُبديت له، فليس هو من المخاطَبين بهذه الآية. ثم ليس في الآية الأمر بمعاقبة مَن يسأل عن تلك الأشياء المبهمة، حتى إن كانت ستسوؤه وسيكفر بها، كل ما في الأمر هو تحذير إلهي من ذلك العمل. فالله لم يقل: من سأل عنها فعقابه غرامة مالية، مثلاً. اقرأ الآية، ليس فيها أية عقوبة دنيوية بشرية.

٣٣٤-{ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حامٍ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون.} أقول: تصوّر لو أن الذين كفروا كان لهم تقنين البيان، فما الذي سيحدث؟ سيصير إفتراءهم على الله الكذب هو الصدق، وسيصير لاتعقلهم هو العقل والحق، والخروج عن أقوالهم الكاذبة والغير معقولة هو عين الفسق. مَن يقول بتقنين البيان، لينتظر قهر الطغيان.

٣٣٥-{وإذا قيل لهم "تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول" قالوا "حسبنا ما وجدنا عليه ءابآءنا" ، أولو كان ءاباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون.} أقول: ردّوا على قول "تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول". فكيف تعامل معهم؟ ردّ على قولهم بقول وهو "أولو كان ءاباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون". فقط لا غير. ولم يأمر بمعاقبتهم على ردّهم القولي "حسبنا ما وجدنا عليه ءابآءنا". قول بقول.

٣٣٦-{يأيها الذين ءامنوا عليكم أنفسكم لا يضرّكم مَن ضلّ إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون.} أقول: هذه الآية تكشف نفاق كل من يزعم أنه يريد تقنين البيان ومنع بعض المتكلّمين بالضلال لأنه يخشى على نفسه وعلى الذين ءآمنوا من ذلك. الآية تؤسس للفردية المطلقة في موضوع الهداية والضلال. وكل فرد مسؤول عن نفسه وعن نفسه فقط عند الله تعالى، وذلك في الآخرة حين نرجع إليه جميعاً. كل إنسان عليه نفسه، ومسؤوليته هي تحصيل هداية نفسه، ولا يوجد ضرر عليه في الحقيقة إن ضلّ كل من سواه وإن كفر كل من عداه. والحساب في الآخرة. هذه الآية تنسف قاعدة من قواعد أنصار تقنين البيان.

٣٣٧-{يأيها الذين ءامنوا، شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصيّة، اثنان ذوا عدل منكم أو ءاخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت، تحبسونهما من بعد الصلوة فيُقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذاً لمن الآثمين. فإن عُثِرَ على أنّهما استحقّا إثماً فآخران يقومان مقامهما من الذين استحقّ عليهم الأوليان فيُقسمان بالله لشهادتنا أحقّ من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذاً لمن الظالمين. ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن تُرَدّ أيمان بعد أيمانهم، واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين.} أقول: بما أن الشهادة من الكلام، فلابد من دراسة مدى الحرية ونوع العقوبة في باب الشهادة هذا. الآية تتحدث عن أحكام الشهادة في موضوع وصيّة الميّت. المسألة الأولى: هل يوجد إجبار للشهود لكي يشهدوا؟ الجواب: لا. فلو أراد الشاهد أن لا يشهد أو لا يحضر فالآية لم تبيّن وجوب إجبارهما على ذلك. المسألة الثانية: هل القسم بالله واجب في كل حالة؟ الجواب: كلاّ. فالآية تقول {فيُقسمان بالله إن ارتبتم} فإن لم يرتابوا فيهم، والارتياب حكم شخصي، كذلك الحكم بعدالتهما أمر راجع للذين سينظرون في شهادة الشهود، ولم يوجب الله القسم في كل حالة، وفضلاً عن ذلك لا يوجد ذكر لإجبار الشهود على القسم. أما قوله تعالى {تحبسونهما من بعد الصلاة} فيدلّ على أن الشهود إن أرادوا الشهادة فلابد من فعل ذلك في وقت معيّن وهو "بعد الصلاة" والحبس ليس الحبس بالمعنى المعروف المرادف للسجن لكن بمعنى الإيقاف إلى أن تنتهي الصلاة، وفيه إشارة إلى التذكير بالله الحاصل في الصلاة والحضور في موضع الصلاة والعبادة. المسألة الثالثة وهنا نبدأ بالمهم: هل إذا أقسم الشاهد على مضمون ثم تبيّن أنه كاذب، هل عليه عقوبة؟ الجواب القاطع: كلاّ. الآية لم تحدد عقوبة على الشاهدين الأولين في حال {عثر على أنهما استحقا إثماً}، كل ما فعله هو الأمر بترك شهادتهما والأخذ بشهادة غيرهما. ولاحظ أن استحقاق الإثم راجع إلى إرادتهما الحرة بالقيام بالشهادة، وكذلك إلى قولهم في القسم {إنا إذا لمن الآثمين}، أي هو تقييد منهم لأنفسهم بأنفسهم في القيام بالشهادة وفي مضمون القَسَم. وهذه الآية تثبت معنى تقييد الإنسان لنفسه بكلامه في مضمون كلامه. فيمكن أن نقول للإنسان: لا نقبل قولك في الموضوع حتى تقسم بالله أنك ستقول الحق حسب علمك وأنك من الآثمين إن لم تبيّن غير ذلك منك. الشاهد هنا يقسم بنفسه على مضمون يوافق عليه وهو استحقاقه الإثم إن تبيّن كذبه. لكن في جميع الأحوال لا عقوبة عليه

حتى لو أقسم بالله وكذب. كل ما في الأمر هو ردّ شهادته. أما ما الذي سيدفعهم إلى الصدق في كلامهم وشهادتهم؟ فجوابه آخر آية {ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن تُردَّ أيمان بعد أيمانهم}. القسم بالله كما ورد بعد الصلاة وفي موضع اجتماع الناس واستحقاق الإثم بالإقرار على لنفس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الخوف من العثور على شئ يناقض شهادته فيتبيّن كذبه للناس فلا يثقون به، على هذين الأمرين أسس الله أحكام الشهادة {ذلك أدنى} أي لن تقع الشهادة الصادقة دائماً لكن {ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها}. تسديد ومقاربة، وليست تحقيقاً ومطابقة بالضرورة الوجودية. الذي يهمّنا من هذه الآيات في مسألتنا هو أن الشاهد غير مجبَر على الشهادة، وإن أراد الشهادة فهو يقرّ على نفسه بأنه سيصدق وأنه من الآثمين إن لم يفعل، ثم وهو أهمّ مقطع، إن تبيّن أنه كذب في شهادته حتى ولو أقسم بالله فلا شئ عليه من حيث العقوبة والغرامة. وقد نسأل: لماذا لا يستحقّ أي عقوبة؟ وسنرى الجواب في نفس مضمون شهادته: لم يقرّ على نفسه بأنه يستحقّ عقوبة إن تبيّن كذبه. كل ما قاله هو {إنا إذاً لمن الآثمين}. وهو وصف لذواتهم وأفعالهم، وليس إيجاباً لعقوبة على أنفسهم. فلا وجه لمعاقبتهم إذن، لا من حيث أصالة حرية الكلام ولا من حيث الإقرار الحر على النفس. فهذه الآية مثال تام على عدم تقنين الكلام.

٣٣٨-{إذ أوحيت إلى الحواريين أن ءامنوا بي وبرسولي قالوا ءامنّا واشهد بأنا مسلمون. إذ قال الحوارين يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربّك أن ينزّل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين. قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين. قال عيسى بن مريم اللهم أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأوّلنا وءآخرنا وءاية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين. قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذّبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين.} أقول: الله أوحى للحوارين بالإيمان. ثم الحواريون قالوا هذه العبارة "هل يستطيع ربّك أن ينزّل علينا مائدة من السماء". الآن السؤال: لو قال شخص "هل يستطيع ربّك" في ظلّ دولة تعاقب على إساءة الأدب في الكلام مع الله فضلاً عمّن دون الله، هل كان سينجو بمثل عبارة الحواريين تلك. كلا. فماذا فعل عيسى وماذا فعل الله تعالى؟ عيسى ردّ على قولهم المسئ للأدب بقول {اتقوا الله إن كنتم مؤمنين}. ثم تركهم ليفسّروا قولهم ذاك، وقبل منهم تبريرهم وتفسيرهم لكلامهم، وهذا أصل عظيم في باب الكلام، فمهما كان الكلام يبدو كفرياً وسيئاً فلابد من سماع تفسير وتبرير القائل له وقبول قوله عن نفسه الذي لا يعلمه غيره وغير ربّه. ثم عيسى دعا الله بمضمون قولهم، والله استجاب لهم. فذاك القول المسئ للأدب انتهى به الأمر إلى التحقق وحصول مضمون قائليه. ولم ترد عقوبة عليه لا في الدنيا ولا في الآخرة، أقصد عقوبة لنفس القول المسئ للأدب مع الله ورسوله. وإنما جاء الوعيد للذين يكفرون بالآية النازلة أي المائدة، وهو وعيد أخروي و بيد الله تعالى.

٣٣٩-{وإذ قال الله "يعيسى ابن مريم ءأنت قلت للناس اتخذوني وأمّي إلهين من دون الله" ، قال "سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي به علم...} أقول: هذه الآيات مثال على أن الحساب على الأقوال سيكون بالآخرة وعند الله وبيده تعالى. وكل من يحاسب عليها في هذه الدنيا يكون جبّاراً آخذاً ما ليس من حقّه وليس له سلطان عليه. الأقوال فوق سلطة أهل الدنيا من البشر جميعاً. الأقوال كرامة الله لبني ءادم، وهي مظهر خلافتهم والخليفة لا يرجع في الحساب إلا لمستخلفه، ولا يحاسب الخليفة إلا

مستخلفه. وهذا هو الله تعالى يحاسب روحه وكلمته ورسوله ويتولّى محاسبته بنفسه. وكذلك الأمر في الأقوال عموماً. القول من العقل، والعقل عبد الله لا عبد البشر. فاعقلوا الخبر.

—سورة الأنعام—

٣٤٠-{الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون.}
أقول: هذه من الآيات التي لا يستطيع المسلم أن يقرأها علنا أو ينشرها في كتاب في بعض الحالات إلا إن لم يكن في البلاد تقنين للبيان فيما يخصّ موضوع الإلهيات ولم تتبنّ السلطة القائمة عقيدة معينة تجبر الناس على عدم التكلّم ضدّها. لأن الآية تقول بأن الله هو الذي خلق الأرض وجعل الظلمات. وفي بعض الملل والأديان لا يجوز وصف الله بأنه خالق الأرض أو جاعل الظلمات، لأنهم يعتبرون ذلك نقصاً في حق الله سبحانه إذ الأرض محلّ الشرور والموت والتغيّر، والظلمات فيها معنى الشر والضلال والكفر والجهل، وحيث أن الله هو الخير والنور، وكُلٌّ يعمل على شاكلته، بالتالي لا يصدر من النور تعالى إلا

النور. ثم لهم أقوال في تفسير وجود الأرضيات والظلمات. المهم ليست تبريرهم ومدى صدقه ومعقوليته، المهم هو إن كان لهؤلاء تقنين البيان ومنع "الطعن في الذات الإلهية" و "نشر الأباطيل العقائدية"، فحينها ستكون عقيدة القرءآن التوحيدية هي نفسها طعن في الذات الإلهية ومن الأباطيل العقائدية، فيكون كل قارئ للقرءآن وناشر له من المجرمين المستحقّين للعقوبة القانونية. وحيث أننا نرفض فرض مثل هذه القوانين علينا ونراها جائرة، كذلك لابد من الإنصاف أن نرفض فرض أي قوانين من هذا القبيل على غيرنا ممن يقول شيئاً نعتبره نحن من الطعن في الذات الإلهية أو نشر الأباطيل العقائدية. توجد آيات كثيرة في القرءان يمكن إدراجها تحت هذا الجنس من الاستدلال-بل لعل القرءان كلّه من هذا القبيل، لكننا لا نعوّل عليها كثيراً ونفضّل التركيز على الآيات المباشرة أو القريبة من مجال البحث.

٣٤١-{فقد كذّبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون.} أقول: التكذيب والاستهزاء، فهل أمر الله نبيّه بمعاقبتهم أو اغتيالهم أو جلدهم أو تسميمهم ؟ كلّا. لكن قال {فسوف يأتيهم أنباء}. والحق أن الذين لا يصبرون على هذا الإتيان ويرغبون في المسارعة بمعاقبة الذين يكذّبون بالحق ويستهزءون بالايات، هم لو حققت النظر ستجدهم من الملحدين والمنافقين الذين لا يؤمنون بهذه الأنباء من الأساس، ولذلك يستعجلون في فرضها لأنهم لا يجدون لأنفسهم سلطة وفائدة من ادعاء الإيمان بها إلا في الدنيا العاجلة. لا يصبر على إتيان الأنباء إلا المؤمن حقّاً بالأنبياء، أما مَن سوى ذلك مهما تشدّقوا وسارعوا في معاقبة المكذّبين والمستهزئين فهم من المنافقين الأشقياء والملحدين السفهاء. الآية وما بعدها تبيّن للمؤمن حقّاً ما الذي عليه فعله كردّ فعل للتكذيب والاستهزاء: العمل الأوّل هو الصبر والانتظار، وهو ما أشارت إليه هذه الاية بكلمة {فسوف يأتيهم}. العمل الثاني هو تذكير المكذّب والمستهزئ بما جرى للمكذّبين والمستهزئين من قبله، وهو ما دلّت عليه الآية التالية {ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكنّاهم في الأرض..}. الصبر والذكر، ولا شئ غيرهما. هكذا يردّ المؤمن على المكذّب والمستهزئ بالبيان أينما كان.

٣٤٢-{ولو نزّلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين.} أقول: لو كان الله يأمر بالمعاقبة على الأقوال الباطلة في الدنيا التي أُقيمت الحجّة-ولو من وجه-على بطلانها، كان من الواجب أن ينزل الله الكتاب في قرطاس فيلمسه الذين كفروا بأيديهم كما أرادوا وطلبوا، ثم بعد ذلك إن قال أحد منهم {إن هذا إلا سحر مبين} يستحق العقوبة بالسيف أو السجن أو ما أشبه. فالله لم يأمر نبيه هنا بمعاقبة مَن يقولون بأن التنزيل سحر مبين، ذكر قولهم مجرّداً عن أي ذكر للعقوبة أو الإشارة إلى استحقاقها.

٣٤٣-{وقالوا لولا أُنزل عليه مَلك. ولو أنزلنا مِلَكاً لقضي الأمر ثم لا يُنظرون. ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون.} أقول: قالوا فردّ عليهم بقول. فتركهم ليجادلوا الرسول ويناقشوه بأي شئ يريدونه، ثم أجاب على قولهم بقول يفنّده ويبيّن حقيقته. ولاحظ أن قولهم {لولا أنزل عليه ملك} ليس قولاً في شئ موجود بل في شئ معدوم. فمرّة أنت تجادل في شئ موجود، مثلاً تقول "أهذا الذي بعث الله رسولاً"، فأنت تنظر في محمد فتقول "أهذا الذي بعث الله رسولاً". لكن قد تجادل عن احتمالية عدمية، أي تتساءل عن لماذا لم يحدث كذا، لماذا لم يقع كذا. والمجادلة في الموجودات قد تكون مفهومة ومقبولة، وقد يصبر عليها بعض الناس، أما المجادلة في المعدومات والاحتمالات فلا يقبل بها ويجيب

عنها إلا من كان صدره أوسع من البحر وإرادته التعليم مطلقة بلا حد ويريد إيصال أفكاره وترسيخها في النفوس بلا قيد أو شرط. وهذا عين ما فعله الله في هذه الآية. أجاب عن قول في معدوم وفسّر سبب عدم وقوع احتمال. لاحظ الفرق بين عمل الله في القرءان، وكيفية قبوله للإجابة عن الواقع وعن المحتمل، عن الموجود والمعدوم، عن الواجب والممكن. ثم لاحظ مسلك بعض من يزعم أنه من أهل القرءان وهو يرفض حتى الاستماع للاعتراضات بل يأمر بمعاقبة من يقدّمها ويجادل عنها. كما قلنا، الله ورسوله وكتابه في طرف، وهؤلاء في طرف آخر ولذلك اليقين فيهم أندر من الكبريت الأحمر ولو تأملت حال عقول وإيمان عوامهم وخواصهم فهم بين حمار وأحمر.

٣٤٤-{ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون. قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذّبين.} أقول: استهزاء وسخرية من الرسول، والاستهزاء والسخرية يدخلا في الكلام وإن كانت تقع بالإشارة أيضاً لكن الأصل فيهما الكلام. ما العمل مع هؤلاء؟ الجواب: {قل سيروا}. مجاوبتهم بمحاورتهم، أو الإعراض عنهم كما في آيات أخرى. ولم يقل: استهزءوا برسل من قبلك فمن سخر منك فاقتله ودمّر بيوته، مثلاً. جواب السخرية الإعراض أو الكلمة، هكذا تكون العدالة.

٣٤٥-{قل لمن ما في السموات وما في الأرض، قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنّكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه..} أقول: هذه الآية وأخواتها فيها المبدأ الإلهي لأصل تقييد النفس بالنفس. فكما أن الله حر في فعله لكنه يكتب على نفسه ما يشاء ويصدق في وعده المبني على تلك الكتابة، كذلك العبد قد يكون حراً في قبال بقية الناس من حيث الأصل العام لكنه يختار أن يقيّد نفسه بنفسه بأن يكتب على نفسه الالتزام بشئ معين، ومن ذلك عدم التكلّم بشئ أو التكلّم بشئ. هذه من الآيات التأسيسية الكبرى، بل أكبر الآيات المؤسسة، لمبدأ الحرية والعقد بين الناس الذين هم خلفاء الله في الأرض.

٣٤٦-{قل أغير الله أتخذ ولياً...قل إني أُمرتُ أن أكون أوّل من أسلم..قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم.} أقول: هذه الآيات التي يأمر الله فيها نبيّه إعلان تلك الأقوال التي فيها ذكر لدينه ورؤيته وعلمه وعمله، هذه الأقوال تحتاج إلى وجود حرية كلام لإعلانها بسلام. والأقوال تجيز إعلان دين المرء أمام الناس وإخبار الآخرين بأفكاره ومشاعره ومسالكه، ففي الأفكار ذكر الله والآخرة والعلاقة بين الأعمال والحساب، وفي المشاعر ذكر خشيته، وفي الدين ذكر إسلامه، وفي مقامه الشخصي ذكر نبوّته وصلته بالله. وأثناء إعلانه عن شؤونه القلبية ومسالكه العملية قام بالردّ على مَن يخالفه كما فعل في آية {قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يُطعَم} وهو نقض للشرك ولعقائد المشركين. الحاصل: يجوز للإنسان إعلان دينه وأفكاره وفلسفته، ويجوز أن ينقض دين وأفكار وفلسفة الآخرين أيضاً.

٣٤٧-{قل أي شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وأوحي إليّ هذا القرءان لأنذركم به ومن بلغ} أقول: هذا الجزء من الآية يجيز للإنسان ادعاء النبوة وحتى لو لم يكن له شاهد إلا الله وأراد الإحالة على الغيب. وما استغراب الناس من إنسان يدعي النبوة أو الولاية اليوم وإرادتهم معاقبته إلا كاستغراب الناس في الماضي من عين الفعل. أولئك كانت لهم عقائد تحيل وجود النبوة، وهؤلاء لهم عقائد تحيل وجود النبوة بعد نبيهم. فإن كانت معاقبة الناس اليوم لمن يدعي النبوة جائزة من حيث الأصل، فكذلك

تجوز معاقبة النبي صلى الله عليه وسلم في الماضي من قبل كفار قريش وغيرهم. والحجج واحدة لو تأملتها، وإن اختلفت بعض ألوانها. نعم الدعوى قد لا تكون متساوية من حيث قيمتها العقلية أو الشهادات عليها، لكن مبدأ معاقبة المتكلّم بمثل هذا الصنف من الكلام ينطبق على الصنفين، أو لا أقلّ أن عدم اقتناع الحكام في الماضي بأدلة نبينا محمد عليه السلام كان من المفترض أن يبيح لهم معاقبته. ثم ادعاء النبي أو لهذا الكلام المسمى قرءاناً قيمة ووجوب نشره في البلاد والآفاق أيضاً يرجع إلى مدى تقنين البيان. وتصوّر لو قال شخص اليوم مثل هذه الدعوى ماذا سيحدث له في ظلّ تقنين البيان. فإما تجويز الجميع أو منع الجميع قانوناً.

الجزء الثاني من الآية هو {أئنكم لتشهدون أن مع الله ءالهة أخرى قل لا أشهد، قل إنما هو إله واحد وإنني برئ مما تشركون.} أقول: هنا يوجد إعلان من النبي لحكام قريش وعوامهم بأنه على دين غير دينهم، وأن دينهم باطل وأنه برئ منهم وهذه "فتنة" و "إحداث انقسام في اللحمة الوطنية" وما أشبه من عبارات، فضلاً عن "بدعة" و "صبأ محمد" و "كفر" و "خروج عن الملّة" و "طعن في السلف الصالح" وما إلى ذلك. الإنصاف أن محمد في بلاد غير محمدية يجوز له قول هذا الجنس من الكلمات والظالم هو الذي يعاقبه ويعاقب أصحابه عليه، كذلك غير محمد في البلاد المحمدية يجوز له قول هذا الجنس من الكلمات والظالم هو الذي يعاقب هؤلاء على ذلك. لا يوجد أوضح في القضية العادلة من هذه الحجّة. ومن برر وأجاز معاقبة المتكلّمين في البلاد المحمدية، فدماء أصحاب محمد في مكّة سيجدها على رقبته وفوق رأسه يوم القيامة لأنه سلك مسلك الظالمين وسار على نهج الكافرين الذي لولاه لما حصل ما حصل للنبي وأهل بيته وأصحابه في مكة. فانظروا على آثار مَن تهتدون.

٣٤٨-{ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذّب بآياته، إنه لا يفلح الظالمون} أقول: لم يأمر بمعاقبتهم، لكن أخبرهم بأنهم لن يفلحوا، حتى لو افتروا وكذّبوا والافتراء والتكذيب من الكلام ويبرز بصورة كلام كأصل.

٣٤٩-{ومنهم مَن يستمع إليك..حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين. وهم ينهون عنه وينئون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون. ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين.} أقول: مجادلة للنبي، تكذيب، وطعن في القرءان ونهي الناس عنه، كل ذلك كلام، فهل أمر رسوله بمعاقبتهم؟ كلّا. بل تركهم حتى ماتوا ووجدوا ما وجدوه القيامة كما تنصّ الآيات. فالحساب على الأقوال الباطلة والمجادلة بالباطل تكون في الآخرة وبيد الحق سبحانه وموازينه الحقانية.

٣٥٠-{وقالوا "إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين". ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون. قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرّطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون. وما الحيوة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتّقون أفلا تعقلون.} أقول: لاحظ كيفية تعامل الله مع الأقوال الباطلة والكفرية والمضرّة بالناس في آخرتهم ودنياهم من وجه. القول هو "إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين". هذا القول عند مَن يؤمن بالآخرة يُعتَبَر كفرياً وفيه ضرر على الناس، وبعض الناس قد يرى أن نظام العالَم الدنيوي مبني على الإيمان بالآخرة وبدونها وبالانحصار

في الدنيا والاعتقاد فيها يخرب كل شئ وتصير الأمور فوضى. فإنكار الآخرة والإنحصار في الدنيا يعتبر أخطر المخاطر، وبعض كبار أهل الملل قد لا يؤمن هو بالآخرة ويكون دنيوياً كالخنزير وحتى النخاع، لكنه يرى ضرورة بثّ الإيمان بالآخرة في نفوس الشعوب والقبائل من باب التنظيم والتوازن النفساني وغير ذلك من أغراض. في ضوء كل ماسبق، كيف نتعامل مع الذين يتكلّمون بأقوال فيها إنكار للآخرة والبعث؟ الآيات أعلاه تبيّن كيفية تعامل الله تعالى معهم. أوّل ما نلاحظه أنه لا يوجد أي عقوبة دنيوية لهم. أي لا قانون يختص بالذين ينشرون الأقوال التي تنكر الآخرة. وبعد ذلك نرى كيفية تعامل الله مع هذا القول، فتجده مثلاً يُصوّر لهم حالهم في الآخرة، وهو نوع من التجربة الخيالية والفكرية في حال تبيّن لهم أن قولهم ذاك باطل، وفي هذا ما فيه من بعث للهمة ودفع للعقل للتفكير بجدّية في المسألة. وبعد ذلك تجده يبيّن حقيقة الدنيا وعلاقتها بالآخرة، وطريق معرفة هذه الحقائق وهو التعقل. وما إلى ذلك من تفاصيل الآيات. الخلاصة: لمن أراد إنكار الآخرة أن ينكرها بأقواله، وعلى من يؤمن بالآخرة أن يجيبه بأحسن ما عنده من كلام وحجج وتخيّلات وتحقيقات. ولا شئ غير ذلك. ولا مدخل للعقوبات الجسمانية والغرامات المالية في الباب. قول بقول.

٣٥١-{قد نعلم إنه ليحزنك الذين يقولون، فإنهم لا يكذّبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون. ولقد كُذّبت رسل من قبلك فصبروا على ما كُذّبوا وأُذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مُبدّل لكلمات الله ولقد جاءك من نبإى المرسلين. وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلّماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين. إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يُرجَعون.} أقول: هذه الايات تخاطب نفوس الذين يتأذون من أقوال غيرهم. فالذين يزعمون بأن للناس حق في معاقبة الذي يتكلّم ضد إيمانهم وأفكارهم ونفوسهم، بحجّة أن ذلك الكلام يُحزنهم أو يجرح نفوسهم ويؤذيها بشكل عام، هؤلاء يجدون هذه الآيات في وجههم وترد عليهم. هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يحزن بسبب أقوال المكذّبين بما جاء به. {ليحزنك الذي يقولون} فالآية تتحدث عن قول من طرف وحزن من طرف آخر. والآن: كيف يتعامل الطرف الذي أصابه الحزن أو الألم النفساني عموماً؟ الجواب المقطوع به كما تجده في الايات أعلاه هو أن التعامل ليس فيه أي معاقبة أو أذية جسمانية أو اغتيال أو سجن أو مظاهرات دموية أو أي نوع من أنواع العنف. بل الآيات توجّهم للطرف الذي أصابه الحزن وبدأت بعملية إزالة هذا الحزن بواسطة سلسلة من الأفكار والبيانات. فالكلام في مثل هذه الحالات-اقتداءً بالآيات الكريمة-لابد أن يتوجّه نحو الطرف السامع للأقوال، وليس للطرف المصدر للأقوال كما هو شائع. عادة ما يتوجّه الجهلة باللوم على الطرف الذي أصدر القول الذي سبب الحزن في الآخرين، لكن القرءان يعلّمنا أن نتوجّه بالكلام للطرف الذي أصابه الحزن بشكل رئيسي أو كلّي. هذا أوّلاً. ثانياً تأمل أن الرسل حين جاءوا بكلامهم، تعرّضوا لأمرين، التكذيب والأذية. أما التكذيب فهو رفض وقول فمن حيث هو قول يُردّ عليه بقول كما هي سنّة الله. لكن الأذية، وهي هنا تشير إلى الأذية الجسمانية، فهذه تكشف أن ردّة الفعل العنيفة تجاه الكلمات المرفوضة هو من شأن الكفار وأعداء رسل الله. فليتأمل هذا جيّداً الذين يزعمون أنهم ورثة الرسل وأهل شرعهم. مقابلة الكلمة بالعنف دليل على كفرك ونفاقك وإلحادك واتباعك لنهج أعداء الرسل وهم سلفك الطالح لا غير. ثالثاً يبلغ الأمر بالآيات الكريمة أن تتوجّه إلى رسول الله فتقول له بأن التعرض للتكذيب وحتى الأذية سنّة الرسل من قبله، ثم وهو الأهم وموضع الشاهد تقول له {ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين}، والقوانين في الحقيقة تحاول أن تجمع الناس على الهدى، إما بافتراض أن القوانين التي تعاقب على بعض أنواع

الكلام والأفكار ستؤدي إلى انتشار "الفكر الصحيح" (وهيهات)، وإما بأن ظاهر الناس سيكون اجتماعاً على كلمة واحدة (على طريقة اليهود الذين "تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتّى"). فقوانين البيان في جوهرها وصورتها تعمل ضدّ مشيئة الله، وتفترض أنها تستطيع تغيير مشيئة الله أو الوصول إلى غرض مناقض لمشيئة الله. ولذلك قوانين التبيين لا يُصدرها أو يدعمها إلا من كان من الجاهلين. رابعاً ينتهي المقطع بذكير الرسول بأن الحساب على تلك الأقوال المحزنة له والمكذبة له ستكون في الآخرة حين يرجع الناس إلى الله وليس في الدنيا وعلى يديه هو-على القاعدة.

٣٥٢-{وقالوا لولا نُزّل عليه ءاية من ربّه، قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون. وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شئ ثم إلى ربّهم يُحشرون. والذين كذّبوا بآياتنا صم بكم في الظلمات مَن يشإ الله يضلله ومن يشإ يجعله على صراط مستقيم.} أقول: قولهم "لولا نزل عليه ءاية من ربّه"، ردّ عليه ب"قل أن الله قادر". قول بقول. وكما ترى ليس في الآيات إلا إجابة على أقوالهم بأقوال وأفكار، وليس فيها أمر للنبي بغير القول والبيان. ولم يقل له: اتركهم الآن واشتغل بإنشاء جماعة مسلّحة حتى تقهرهم على عقيدتك بعد ذلك، أو ما شابه ذلك ، والذي في الواقع هو ما يعتقده الكثير جدّاً من المتأسلمة والمتشرعنة، الذين يظنون أن الرسول كان "طيبا ولطيفا" في مكة لأنه كان عاجزاً، فتمسكن حتى تمكّن بزعمهم، حتى إذا قدر على القهر والتجبر فعل فعل الجبابرة وأكره الناس على أقواله. هؤلاء إما لهم دين آخر، وإما لهم قرءآن آخر، وأنا أشهد بالله وعلى الله ورسوله بأن الله ورسوله براء منهم. طريقة القرءآن طريقة العقل والعدل، طريقة قالوا وقل، في مكّة أو في المدينة أو في اندونوسيا أو نيويورك، لا يهمّ، العقل واحد والعدل واحد.

٣٥٣-{فلما نسوا ما ذُكّروا به فتحنا عليهم أبواب كل شئ حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مُبلِسون. فقُطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين.} أقول: يستعمل بعض الناس فكرة قطع دابر الذين ظلموا ليبرر الاعتداء على الآخرين من المخالفين له بالكلام، ويرى أن معاقبة المتكلّمين هو من قطع دابر الظالمين. لكن كما ترى من الآيتين، فإن قطع الدابر ليس عملاً إنسانياً بل هو عمل إلهي. {أخذناهم} وليس: خذوهم. {قُطِعَ دابر} بالبناء للمجهول، وليس: اقطعوا دابر الذين ظلموا. الآية تشتمل على خبر وليس على أمر. الله يخبر عن ماذا سيفعل بالذين ظلموا، ولم يأمر بذلك الذين ءامنوا. ومن شأن الجبابرة أن يأخذوا ما ينسبه الله لنفسه فيفعلوه بأنفسهم، ظنّاً منهم أنهم يفعلون ما فيه خير وحق فقط لأن الله نسب ذلك الفعل لنفسه، والغلط يكمن في أكثر من ناحية، الأولى هي اعتداء على الشريعة فإن الله لم يأمر بذلك، والثانية أن إحاطة العلم الإلهي والحكمة والعدل والقيام بالقسط ليس بإمكان الإنسان القيام به مثله فيه، والثالثة أن تلك قضية بين الله وعباده وليس لنا التدخل فيها من عند أنفسنا، والرابعة أن الشريعة نهت عن بعض الأمور التي نسبها الله لنفسه، مثل التعذيب بالنار ومثل صناعة بعض الأشياء في بعض الحالات وما إلى ذلك، فالتجسس منهي عنه مثلاً بالرغم من أن التجسس هو من علم السر والخفي وهو من العلم الإلهي، وقس على ذلك والأمثلة كثيرة. فلا يجوز إذن الاستدلال بآية {فقطع دابر القوم الذين ظلموا} لتبرير أي قيد على الكلام أو معاقبة للمتكلّمين. فلا ظاهر الاية ولا مفهومها ولا سياقها القرءاني والشرعي يبيح ذلك.

٣٥٤-{وكذلك فتنّا بعضهم ببعض ليقولوا "أهؤلاء مَنّ الله عليهم من بيننا"، أليس الله بأعلم بالشاكرين.} أقول: لاحظ أنهم قالوا واعترضوا، فردّ على اعتراضهم بقول وبيان. ولم يأمر بعقوبة. المفتونون قالوا "أهؤلاء مَن الله عليهم من بيننا"، هذا قول. فكيف أجاب عنه؟ {أليس الله بأعلم بالشاكرين}. رد القول بالتبيين دون القوانين، لا العاجلة الحاضرة ولا الآجلة الماكرة.

٣٥٥-{وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه مَن عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فأنه غفور رحيم.} أقول: الآية شاهد آخر على تقييد النفس بالنفس. فالله كتب على نفسه الرحمة، أي التزم بأن يواجه المؤمن الذي يعمل سواءً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح، يواجهه بالمغفرة والرحمة. العلاقة ليست ضرورية حسب فهم الناس بين التوبة والمغفرة، لكن الله تعالى كتب ذلك على نفسه بنفسه. وحيث أنه كتب ذلك على نفسه فيما مضى، فإنه سيعمل به فيما يأتي. وكذلك نقول في باب تقييد الإنسان لنفسه بنفسه، وأنه في ذلك حرّ غير مستعبد، فالاستعباد ليس في نفس وجود القيود لكن في وجود القيود القهرية الخارجية.

٣٥٦-{وكذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين} أقول: في هذه الآية أصل جواز نشر كلام المجرمين بشتّى أجناسهم، ولذلك تجد ذلك في القرءان. أنصار تقنين البيان قد يقولوا "لو نشر المجرمون كلامهم فسيتبعهم الناس" ويختارون طريقة "أميتوا الباطل بإماتة ذكره". لكن هذه طريقتهم وليست طريقة الله ورسوله في كتابه. سنّة الله هي {وكذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين} ففهم سبيل المجرمين وبتفصيل أمر مرغوب ومطلوب للمؤمنين. لأنهم بذلك يعرفون كيفية الابتعاد عن سبيل المجرمين وعن أسبابه وعن غاياته وكيفية تمييز أنفسهم عنهم. فطريقة القرءآن هي أميتوا الباطل بمعرفة بطلانه واجتناب اتباعه. قال النبي من هذا الباب في دعائه "أرني الباطل باطلاً وارزقني اجتنابه" فالنبي كان يحبّ ويريد رؤية الباطل، ويريد رؤيته على حقيقته الباطلة، ثم يجتنبه بعد ذلك. أنصار تقنين البيان يناقضون غرض القرءان ويفتحون الباب-من حيث يشعرون أو لا يشعرون-لسقوط الناس في الإجرام والطغيان. وروي عن عمر بن الخطاب أنه قال "إنما تنقض عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية" وأحد أهم أسباب ذلك أنه سيُدخل في الإسلام ما هو من الجاهلية ولن يعرف ذلك لأنه لا يعرف الجاهلية وتمييزها عن الإسلام. فإذن نشر كلام أهل الجاهلية وأحوالهم وأفكارهم ضروري ليس فقط من باب حرية التعبير لكن من باب حفظ الإسلام. سبحان الله، لاحظ الفرق الشاسع بين قول من يرى أن نشر كلام المخالفين سبب للضلال وبين من يرى-كالقرءان وأهله-أن نشر كلام المخالفين سبب لتكميل عقول وتحصين إسلام الرجال. اتباع فقه قوله تعالى {وكذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين} يوجب على المسلمين أن يكونوا أولى الناس بنشر كلام المجرمين بشتّى أجناسهم، بل وتحقيق أقوالهم وتفصيلها وشرحها، {نفصّل الآيات} وليس فقط نجملها أو نذكرها مرموزة أو على استحياء، بل نفصّلها تفصيلاً حتى يستبين للرسول ولأتباعه ما هو {سبيل المجرمين} بالضبط، جذوره وأصوله وفروعه وثماره. فإن كنّا نشكر الذي يتكلّم بالخير مرّة، لابد أن نشكر المجرم الذي يتكلّم بالشرّ مرّة، وإن قلنا أن معرفة الشرّ ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح فلابد أن نشكر المتكلّم بالشرّ ثلاث مرّات لا فقط مرّة واحدة. بلاد المسلمين القائمة على كتاب الله لابد أن تكون ملجأ كل متكلّم بأي نوع من الكلام، خير أو شرّ، عقل أو جهل. لأن أهل العلم من العلماء والمتعلمين سيعرفون كيفية الاستفادة من كل ذلك الكلام،

٣٥٧-{قل إني نُهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لا أتّبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين. قل إني على بيّنة من ربّي وكذّبتم به ما عندي ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يقصّ الحق وهو خير الفاصلين.} أقول: النبي هنا يجاهر بمخالفته لدين وطريقة قريش، أي "الحكومة" و "السلطة الدينية والدنيوية" في بلاده. ويصف ما هم عليه بالهوى، ويجاهر برفضه لاتباعهم، ويعتبرهم من الضلال وغير المهتدين. وبعد كل ذلك يعتبر أن الفصل النهائي بينهما بيد الله تعالى وحده. فإذن يرى النبي أن له حق إعلان التكذيب بهم، واتهامهم في عقولهم ونفوسهم، ورمي أديانهم بالبطلان والهوى والضلال، ومع ذلك يرى أن تعرّضه للأذى وأصحابه من الظلم، هل يُعقَل الجمع بين هذه الأمرين إلا إن كان النبي يؤمن بحرية الكلام وأنه ليس لإنسان معاقبة أو تعنيف إنسان آخر على كلامه مهما كان وأيّاً كان.

٣٥٨-{وإذا رأيت الذين يخوضون في ءاياتنا، فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره، وإما يُنسينّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين. وما على الذين يتّقون من حسابهم من شئ ولكن ذكرى لعلّهم يتّقون.} أقول: الخوض في آيات الله من الكلام. والآية صريحة في كيفية التعامل مع الذين يمارسون هذا النوع من الكلام. {أعرض عنهم}. لا اقتلهم، لا حاسبهم، لا عذّبهم، لا هددهم بالسجن بعد قدرتك عليهم، لا السعي في إقرار قوانين تعاقبهم، ولا شئ من كل ذلك. بل العمل هو {أعرض عنهم}. ثم بيّن تعالى أنه {ما على الذين يتّقون من حسابهم من شئ}. فهذه طريقة القرءان في التعامل مع الذين يتكلّمون بما لا تحبّ خصوصاً في أمور الدين والفكر والعقيدة: أعرض عنهم، واعلم أنك لن تُحاسب بسببهم أي مبدأ الفردية. ولاحظ أن الغاية من الأمر بالإعراض هي {لعلّهم يتْقون}، فالنية حسنة تجاههم، والنية ليست الانتقام منهم وإحداث العقوبة بهم للتشفّي بهم كما يريد أنصار تقنين البيان من مثل تلك العقوبات الجائرة التي يسنّونها في البلاد. الغاية هي تذكيرهم بمواقفك الفعلية لعلّهم يتْقون ويكفّوا عن الخوض في ذلك الحديث ولا أقلّ في حضورك. باختصار، لا تقنين لهذا النوع من البيان أي الخوض في آيات الله بظلم وانعدام تقوى.

٣٥٩-{وإذ قال إبراهيم لأبيه ءازر "أتتخذ أصناماً ءالهة، إنّي أراك وقومك في ضلال مبين"...قال "يا قوم إنني برئ مما تشركون..وما أنا من المشركين." وحاجّه قومه قال "أتحاجّوني في الله وقد هدانِ ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً..} أقول: قصّة إبراهيم هنا هي ممارسة فعلية لحرية الكلام من قبل إبراهيم. فقد طعن في أبيه وفي قومه، وطعن في دينهم، وأعلن البراءة منهم. وقومه حاجّوه لكنهم لم يأمروا بتحريقه بالنار إلا بعد أن كسّر مقدّساتهم الدينية، فحين فعل فعلوا به، لكن حين قالوا لم يردّوا عليه إلا بقول. فإبراهيم كان يمارس حرية كلامه كما يشاء وبقوّة وشدّة في التعبير كما تراه من عباراته {إني أراك وقومك في ضلال مبين} وهذه عبارة لو قالها اليوم أحد لأبيه وقومه لقالوا عنه أنه سئ الأدب ويستحق التأديب عليها على أقلّ تقدير، وقد يعتبرونها رزع لفتنة في الأمّة، وقد يعتبرونها تحريض عليها وإحداث للفرقة في الصفّ الواحد، وبقية الهراء الذي تعرفونه كلّكم. ومع ذلك قال إبراهيم عليه السلام ما قال. ولم يبالي بأحد، واحتجّ لقضيته وفكرته وإيمانه كما يشاء وبالعبارة التي يشاء وبشدّة أيضاً ولم يراع خفّة العبارة أو المجاملة أو الملاينة هنا. أنتم في ضلال مبين، أنا برئ منكم، ولا أخاف آلهتكم، وأنا أولى بالحق منكم وحجّتي ظاهرة عليكم: هل هذه عبارات ومعاني يطلقها شخص لا يؤمن بحرية الكلام ويرى أن له الحق في قول ما يشاء. على أقلّ من هذه المعاني والكلمات تُقطَع الرؤوس ويُزجّ في

السجون أناس في بلاد تزعم أنها على ملّة إبراهيم ! فتأمل. لو كان إبراهيم في بلادهم لحرّقوه بعد أوّل كلمة وليس بعد جعل مقدساتهم جذاذاً.

— — — — — — — — — —

٣٦٠-{ وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا "ما أنزل الله على بشر من شئ"، قل "مَن أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً وُعلِّمتم ما لم تعلموا أنتم ولا ءاباءكم قل "الله" ثم ذرهم في خوضهم يلعبون.} أقول: طعنوا في الله بقول، فردّ عليهم بقول. شاهد نموذجي على "قالوا" و "قل". ولم يأمر بمعاقبة صاحب هذا القول، وإنما أمر بالردّ عليه بقول مثله.

٣٦١-{ومَن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال "أوحي إليّ" و لم يوح إليه شئ، أو قال "سأنزل مثل ما أنزل الله"، ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم "أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن ءاياته تستكبرون. ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة وتركتم ما خوّلناكم وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطّع بينكم وضلّ عنكم ما كنتم تزعمون.} أقول: افتراء الكذب على الله كلام، ادعاء حصول الوحي كلام، ادعاء القدرة على إنزال مثل ما أنزل الله كلام، هذه ثلاثة أنواع من الأقوال، وصف الله صاحبها بأنه {من أظلم} منه. ومع ذلك لا ترى في الآية إلا ذكر العذاب الذي بيد الله وملائكته، {في غمرات الموت}. ولا يوجد في الآية أمر بمعاقبتهم في الدنيا على يد البشر. بل في الآية بالإضافة إلى ذلك نصّ على ذلك، لأن الملائكة سيقولون لهؤلاء المفترين على الله ومدّعي النبوة ومدعى القدرة على الإنزال مثل ما أنزل الله، سيقولون لهم {اليوم تجزون عذاب الهون}، مما يدلّ على أنهم لم يُجزوا عليه قبل ذلك. فالآية بظاهرها ومفهومها تدلّ على أن التكلّم بالافتراء على الله أو ادعاء النبوة والوحي أو ادعاء القدرة على مضارعة الوحي الإلهي، كل ذلك كلام حر من العقوبة البشرية في الدنيا، ولم يأمرالله فيه بشئ وإنما تركه للآخره وحساب بيد ملائكته يبدأ {في غمرات الموت}. فمن زعم بعد وجود مثل هذه الآية أن شخصاً ادعى النبوة مثلاً فتم قتله لأنه ادعى النبوة لا لشئ غير ذلك، فهو من المفترين على الله قطعاً. وقس على ذلك بقية الأقوال المتضمنة في الأصناف الثلاثة التي ذكرتها الآية هنا وكل ما تحتمله إن أخذنا كل واحدة كجنس تحته أنواع بحكم الاشتراك في الجوهر المجرّد للقول.

٣٦٢-{ وجعلوا لله شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عمّا يصفون. بديع السموات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ وهو بكل شئ عليم.} أقول: جعل الشركاء لله وخرق البنين والبنات له بغير علم، يكون ذلك بالقول واستعمال الكلام. وكما ترى، ردّ الله عليهم بكلام والفكرة بالفكرة. ولم يأمر بمعاقبتهم على ذلك القول عينه.

٣٦٣-{ قد جاءكم بصائر من ربّكم، فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها، وما أنا عليكم بحفيظ.} أقول: هذه الآية أصل في حرية الكلام وجواز نشر جميع أصناف الكلام في الناس. لأنها تؤسس لمبدأ الفردية ومسؤولية كل شخص عن عقله وفهمه وقيمه ومصيره. وإذا كان النبي نفسه ليس حفيظاً ولا وكيلاً على الناس في هذا الأمر، فمن دونه ولو زعم أنه نائبه لا تكون له مثل هذه السلطة. ومن هذا المبدأ تجد كل ما مضى وكل ما سيأتي في كتاب الله من آيات تقارع القول بالقول والحجة بالحجة والكلمة بالكلمة، لأن

الغاية هي التبصير، والتبصير يضل بالأقوال فيهتدي بالأقوال. هذه الآية من الأصول العظيمة والقواعد الكبرى في باب الكرامة الإنسانية أي الحرية العقلية والكلامية.

٣٦٤-{ ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم، كذلك زيّناً لكل أمّة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون.} أقول: السب كلام، والنهي عن السب غير مؤسس على العقوبة البشرية، فالآية لم تقل: لا تسبّوا والذي يسبّ اجلدوه خمسين جلدة، مثلاً. كلّا. الآية تنهى المؤمنين عن السب، وتفسّر هذا السبّ بعلّة {فيسبّوا الله} وفكرة {كذلك زيّنّا لكل أمّة} ورؤية {ثم إلى ربّهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون.} فالنهي مؤسس على علم وفكر ووجدان، وليس على القانون كما هو واضح من نصّ الآية، ونحن كثيراً ما نوضّح الواضحات من باب التأشير على الظاهر وليس من باب استخراج الباطن، ومشاكل الناس مع كتاب الله تبدأ ليس من وجود آية خفية لكن من عدم الالتفات لمعنى ظاهر في الآية الجليّة. هذه الآية من الآيات المهمة التي ينهى الله فيها مباشرة عن نوع من أنواع الكلام، فهي آية جوهرية في المسألة، وكما هو متوقّع نجد أن الله تعالى لا يؤسس النهي عن ذلك الكلام على قانون أي على عقوبة بشرية يشرف عليها البشر من قبيل السرقة لكن النهي مؤسس على علم واعتقاد وإيمان المستمع لهذا النهي. فهذا يدخل ضمن ما يمكن أن يسمّيه البعض بـ"النهي الأخلاقي" في قبال "النهي القانوني". ونحن سنقول: النهي أو الأمر الوجداني، بدلاً من النهي أو الأمر القانوني. الوجداني يرجع إلى عقل وإرادة الإنسان، القانوني يرجع إلى ترهيب الإنسان واستعمال الألم النفسي والمالي بواسطة البشر الذين لديهم أسلحة لجبره على تفعيل مضمون ذلك الأمر. والنهي في هذه الآية صدر الفقرة هو نهي وجداني وليس نهياً قانونياً. اقرأ نصّ الآية وانظر بنفسك.

٣٦٥-{وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم ءاية ليؤمنن بها، قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون. ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أوّل مرّة ونذرهم في طغيانهم يعمهون. ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلّمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قُبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون.} أقول: هنا أقسموا بأنهم سيؤمنوا، فلما لم يؤمنوا لم يرتّب الله على قسمهم هذا عقوبة بل قال بأنهم سيطغوا. فقسمهم لم يلزمهم بعقوبة، لأن نصّ القسم ليس فيه إلزام لأنفسهم بعقوبة، إذ إنما قالوا "لئن جاءتهم ءاية ليؤمنن بها" أي وعدوا بالإيمان، ولم يلزموا أنفسهم بعقوبة بشرية في حال لم يؤمنوا بعد مجئ الآية، ولذلك اكتفت الآيات بالردّ على قسمهم ذاك وأفكارهم الباطلة حيال قدرتهم الذاتية على الإيمان، وردّت الآية بإرجاع ذلك إلى مشيئة الله. والمعنى، أن ليس كل قول لإنسان حتى لو كان قسماً بالله {جهد أيمانهم} يلزمهم بمضمونه ويجيز لغيرهم من الناس أن يجبرهم ويعاقبهم على مضمونه. والآية مثال على ذلك.

٣٦٦-{وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون. ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون.} أقول: زخرف القول، هذا صنف من القول. وهو قول وصفه الله بأنه قول معادي للأنبياء، من الشياطين ووحيهم، وهو زخرف، وهو غرور، ويتعلّق به الذين لا يؤمنون بالآخرة. خمسة أوصاف سلبية لهذا القول. مصدره ظلام، هو ظلام، يحارب النور، يتعلق به أهل اظلام، ويتفرع عنه الظلام. ثم ماذا؟ ماذا نفعل بأصحاب هذا القول الظلامي والذي له ظلمات بعضها فوق بعض؟ هل أمر الله رسوله

بأن يعاقب أصحابه؟ الجواب القطعي الظاهر نصّاً ومفهوماً من الآية: كلّا. ولا يلمس شعرة منهم. جاء البيان الإلهي بأن مشيئته هي وجود هذا القول الظلامي، {ولو شاء الله ما فعلوه}. فإذن إرادة إعدام مثل هذا القول والوحي الشيطاني يعتبر من مضادة مشيئة الله، فصاحبه كافر يحاول الكفر وهو جاهل ولن يفلح أبداً ولذلك لم يفلحوا في الماضي ولن يفلحوا في المستقبل أيضاً وسينعكس أمر من يحاول ذلك إلى أسوأ مما تخيّل. هذا أوّلاً، أي مشيئة الله هي وجود الأقوال الظلامية المذكورة، حتى لو كانت تعادي أنبياء الله، وحتى لو كانت شيطانية المصدر-شياطين الإنس أو شياطين الجن، وحتى لو كانت سبباً لفتنة بعض الناس-الذين لا يؤمنون بالآخرة، وحتى لو تفرّع عنه ما تفرّع {ليقترفوا ما هم مقترفون}. القول بحد ذاته مقدّس عن التدخّل فيه، كائناً ما كان. الآيات صريحة في الباب، ومشيئة الله هي تحرير القول مطلقاً. هذا أوّلاً. وثانياً أمر الله رسوله فقال {فذرهم}. وهو أمر صريح وواضح. {فذرهم وما يفترون}. أنصار تقنين البيان لا يستجيبون لأمر {ذرهم وما يفترون}. لكنهم يريدون إفناءهم وضربهم وقتلهم وسجنهم وقمعهم ومنعهم وإسكاتهم وتقطيع ألسنتهم وفعل الأفاعيل بهم بسبب تلك الأقاويل. كل ذلك عمل مضاد لأمر الله وشرعه. مشيئة الله التكوينية هي وجود تلك الأقوال {ولو شاء ربك ما فعلوه}، ومشيئة الله التشريعية هي وجود تلك الأقوال {فذرهم وما يفترون}. ثالثاً قد يُقال: لهم تلقي وحي الشياطين ونشر الأقوال الباطلة بينهم وبين شياطينهم، لكن لا يجوز لهم نشر تلك الأقوال في الناس، وهنا تأتي الآية التالية لتردّ على هذا الاحتمال فتقول {ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة}، والواو تربط بين الآية وما قبلها، فضلاً عن الارتباط الموضوعي الظاهر من نصّها. {ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة} فإذن ذلك القول الزخرف الشيطاني لابد أن ينتشر في الناس حتى تصغى إليه أفئدة من تتناسب أحوالهم وعقولهم مع ذلك القول، وإصغاء الأفئدة عمل عقلي، ثم ذكر الانفعال النفسي فقال {وليرضوه}، ثم ذكر الفعل البدني فقال {وليقترفوا ما هم مقترفون}. فذكرت الآية المستويات الثلاثة للتفاعل مع أي كلمة، العقل والنفس والبدن. فالغاية من نشر الأقوال هي أن يتعلّق كل فئة من الناس بما يتناسب مع عقولهم ونفوسهم وأبدانهم كل ذلك بحسب أفئدتهم. فالفؤاد هو المعيار الوحيد للحكم على الأقوال، ولا يجوز غربلة الأقوال قبل إيصالها إلى الناس حتى ينظروا فيها بأنفسهم ويؤمنوا بما يؤمنون به منها ثم ليرضوه ثم ليقترفوا ما هم مقترفون. الحاصل: الآية الأولى تذكر أسوأ أنواع الأقوال، ويذكر كيفية الحصول عليها ومصادرها. والآية الأخرى تذكر انتشار تلك الأقوال من المصادر حتى تجذب إليها من حالهم يتناسب مع حالها ويتحدون بها عقلاً ونفساً وبدناً. النتيجة التشريعية: مشيئة الله التكوينية هي وجود تلك الأقوال ومصادرها وقوابلها. ومشيئة الله التشريعية المحمدية هي عدم التدخّل في وجود تلك الأقوال ومصادرها وقوابلها من الخارج. {فذرهم وما يفترون}. هاتان الآيتان من الأصول الكبرى في المسألة والشواهد الكاملة في الباب.

٣٦٧-{وذروا ظاهر الإثم وباطنه، إن الذين يكسبون الإثم سيُجزون بما كانوا يقترفون.} قد يقال أن الكلام فيه إثم، وهو من ظاهر الإثم إن أظهره صاحبه، بالتالي يجب علينا معاقبته بحسب هذه الآية التي أمرتنا بأن نذره وأن نجزيه بما اقترف. أقول: أ) الآية ليست نصّاً في الكلام. ب) حتى لو افترضنا بأن الكلام داخل في موضوع الإثم، الظاهر منه أو الباطن، فإن الآية لا تأمرنا بأن نجزي من اقترف هذا الإثم، لكن قالت {سيُجزون بما كانوا يقترفون} ولم تقل: اجزوهم بما كانوا يقترفون. ليس فيها تشريع لمجازاة الآثم بأيدي البشر. ج) لو افترضنا بأن هذه الآية تبيح مجازاة المتكلّم بالإثم، بناء على عموم {ذروا ظاهر الإثم وباطنه}، فالآية ذكرت الجزاء الذي هو من صنف العمل، {سيُجزون بما كانوا

يقترفون}، حسب قاعدة العدل الإلهي، وحيث أن ما اقترفوه كان كلاماً، فالمجازاة لابد أن تكون بكلام مثله لا غير. وعلى ذلك، تبطل المعاقبة بالعنف النفسي أو التغريم المالي، من قبيل القتل والسجن والجلد وما أشبه مما نصطلح عليه بالعقوبة القانونية أو سند التقنين. ولا يوجد في الآية تحديد لعقوبة معيّنة على كل إثم، فحتى مَن أراد لعب دور الله تعالى وإنزال الجزاء المذكور على الآثام، فهذه الآية لا تسعفه إلا إن أراد المجازاة الكلامية، كلام بكلام، إثم كلامي يقابله إثم كلامي لا غير. والرد بالكلام ليس من شأن القوانين التي نتحدث عنها، وإن كان أقرب عقوبة قانونية حسب القوانين الموجودة تقرب من هذا المعنى هي عقوبة اللوم أو التشهير، وهذه من الممارسات الكلامية التي لكل إنسان القيام بها ويحق للجماعة انتداب أشخاص للقيام بها ولا حرج في ذلك، إذ هو كلام في نهاية المطاف ولهم حرية استعماله. د) أما من يستعمل هذه الآية لتبرير أي جزاء من أي نوع على أي إثم، فإن ذلك سيطال جميع أنواع الإثم الظاهرة والباطنة، وحيث أنه لا يوجد إنسان تقريباً يخلو من إثم ظاهري أو باطني، وحيث أن المطلوب هنا هو إنزال أي عقوبة يراها أي مقتدر بأي آثم، فحينها يصير الأمر ليس فقط فوضى لكن مجازر جماعية بالمجّان، وهذا لا يقول به تابع لنبي ولو كان منافقاً-غالباً، ولا حجّة عليه من كتاب الله من أي وجه كان. وإنما ذكرناه حتى نستوفي وجوه النظر ولو كانت بعيدة جداً. الحاصل: ليس في الآية أي مستمسك لا بظاهرها ولا بمفهومها المتّصل بها لأنصار تقنين البيان.

٣٦٨-{...وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم، وإن أطعتموهم إنكم لمُشركون.} أقول: فأولياء الشيطان ليس فقط يتلقّون الوحي من الشياطين، لكن يجادلون بذلك الوحي-والمجادلة كلام-المؤمنين والموحدين. وبناء على تقنين البيان يكون مجرّد النطق بتلك المجادلة موجباً للعقوبة، فهل قالت الآية بذلك؟ كلّا. الآية تبيّن أن أولياء الشياطين يجادلون بحرية، ومسؤولية عدم طاعتهم ملقية على عاتق المؤمنين، {وإن أطعتموهم إنكم لمُشركون}. بالتالي، حتى ولي الشيطان له حرية التكلّم بما يشاء، والمجادلة بما يشاء، ثم على الناس تمييز وحي الشيطان من وحي الرحمن، وعصيان الأول وطاعة الآخر. ولم تقل الآية: ..ليجادلوكم فخذوهم واقتلوهم بمجرّد مجادلتكم، أو شئ من هذا القبيل. بل أظهرت وقوع المجادلة، ثم جعلت للناس أمر الطاعة من العصيان. وفي الطرف المقابل من الآية، أي طرف المؤمنين، الآية تبيّن عدم جواز فرض أي وحي على الناس، بل أصحاب كل وحي لهم المجادلة عن وحيهم وعن أوليائهم، ثم على الناس الطاعة أو المعصية، والطاعة من التعقل والإرادة الحرة وإلا فليس اسمها طاعة، كما مرّ. فهذه الآية عظيمة من حيث تبيينها لجانب الحرية في المتكلّم والسامع على السواء. المتكلّم له المجادلة عمّا يشاء، والسامع له قبول كلام مَن يشاء. ثم الله تعالى يحكم بما يشاء.

٣٦٩-{أومن من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زُين للكافرين ما كانوا يعملون} أقول: النور هنا يشمل الكلام، أي صار حيّا ومعه النور. والآية تشير إلى كون النور ليس مجرّد شئ في القلب وخفي بالنسبة للمستنير، لكن هو نور {يمشي به في الناس}. وهذا المشي في الناس لا يكون مطلقاً أو لا يكون بتمامه وكما ينبغي إلا إن كان الناس يملكون حرية إفاضة النور على غيرهم أو إظهاره. وأهل الظلمات لو تمكْنوا من السلطة والتقنين، ورضي الناس بوضع قيود تعاقب على الكلام، فإن مضمون قوله تعالى {زين للكافرين ما كانوا يعملون} يعني أنهم سيرون كفرهم وظلماتهم هي عين المثالية والجمال والحسن، وسيفرضون هذه الظلمات بالقوانين وعنفها المباشر وغير المباشر، بالتالي لن يتحقق قوله {نوراً يمشي به في الناس} بل سيختفي

إلى حد كبير أصحاب مقام {فأحييناه} كما اختفى أصحاب الكهف. وهذه الآية ترشد أهل الظلمات أيضاً، لأنهم لو رضوا بمبدأ تقنين البيان، فعليهم أن يخشوا من تسلّط أهل انور (فرضاً) ووضع قوانين تمنعهم من نشر ظلماتهم وتعليمها ومحاولة كسب طاعة الناس لها بالمجادلة والإقناع. من مصلحة المؤمن والكافر، المستنير والمظلم، الحي والميّت، أن يتّفقوا بالإجماع على إخراج التبيين من قبضة القوانين، حتى يستطيع كل من يرى أن معه النور وما يزين حياة الإنسان أن يمشي بذلك في الناس دون خشية الناس بحق ويكون صادقاً مع ما يراه نوراً أو ظلمة، زينة أو شيناً ولعنة. ومن له القدرة اليوم عليه الخوف على ذريته من بعده غداً إن صارت السلطة بيد عدوّه وخصمه وغيره.

٣٧٠-{وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلا بأنفسهم وما يشعرون. وإذا جاءتهم ءايةٌ قالوا "لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله"، الله أعلم حيث يجعل رسالته سيُصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون. فمن يُرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومَن يرد أن يضله يجعل صدره ضيّقاً حرجاً كأنما يصعّد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون. وهذا صراط ربك مستقيماً قد فصّلنا الآيات لقوم يذكرون. لهم دار السلام عند ربهم وهو وليّهم بما كانوا يعملون.} أقول: يدور هذا المقطع-على أحد الاعتبارات-على مقولة واحدة وهي {لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله}. باقي المقطع وصف لقائليها، غايتها، نقض مقولتهم، تبيين مصيرهم، تبيين مصير من يرفضها، وتفصيلات تتعلّق بها. فهذا المقطع يتعلّق بمسألتنا برباط وثيق. أوّل ما نلاحظه أن الله لم يأمر بمعاقبة أكابر المجرمين هؤلاء في الدنيا، ولم يأمر النبي في حال تمكّن من معاقبة من يشاء أن يعاقب من يتكلّم بمثل تلك المقولة. فأحياناً يكون الإنسان في حالة استضعاف، لكن يضع كيفية تصرّفه في حال التمكين. وفي المقطع أعلاه لا نرى مشروع معاقبة أصحاب المكر بالأقوال عموماً أو أصحاب تلك المقولة بعينها، لا الآن ولا لاحقاً. العقوبة الدنيوية البشرية غير مذكورة بالمرّة، لا إجمالاً ولا تفصيلاً. بل ما نراه هو ما رأيناه لحد الآن، أي قاعدة العدل، قالوا شيئا فردّ عليهم بأشياء، ثم بيّن المصير الأخروي للفريق القابل لتلك المقولة والفريق الرافض لها. {قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله}، سمّي الله هذا القول مكراً، ونسب أصحابه إلى الإجرام. فإذن قد يكون القول مكراً، وقد يكون صاحبها مجرماً، ومع ذلك لا عقوبة عليه في الدنيا. وانظر إلى ردود الله تعالى على هذه المقولة، منها طعن في القائلين {أكابر مجرميها} ، ومنها طعن في نواياهم {ليمكروا فيها}، ومنها طعن في عين مقولتهم وهو الشقّ الأكبر {الله أعلم حيث يجعل رسالته} هذه واحدة، وتفصيل وجه الدلالة فيها ليس هذا موضعه، {سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون} هذه ثانية. {فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعّد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون} هذه ثالثة. {وهذا صراط ربّك مستقيماً قد فصّلنا الآيات لقوم يذّكرون.} هذه رابعة. {لهم دار السلام عند ربهم وهو وليّهم بما كانوا يعملون} هذه خامسة. ولو تأملنا في هذه الخمسة سنجد أنها تشتمل على دلائل تفصيلية يعرفها من فتح الله بصيرتهم وفهموا عنه كلامه. فإذن لا أقلّ من خمسة ردود على نفس المقولة، وردّ على صفة القائل، وردّ على نيّة وغاية القائل. ولا شئ غير ذلك. لا الآن ولا لاحقاً. فكل مقولة لها ثلاثة أركان: القائل ونيّته وقوله. الردود العادلة تكون على هذه الأركان الثلاثة، مع محورية الركن الثالث من وجه. كل عمل يتجاوز هذه الأركان الثلاثة-القائل ونيّته وقوله-يكون عدواناً على القائل، هذه هي القاعدة العامّة التي لم

نجد لها استثناءً إلى الآن. ولا تجد الله تعالى إلا ويجيب في هذه الحدود الثلاثة على أي مقولة مهما كانت. هذا دليل من الآية.

الدليل الآخر على مسألة عدم تقنين البيان من الآيات هو قوله تعالى {يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون} وفي هذا رمي لكل الذين لا يؤمنون بما جاء به بعض الناس (أي الرسل حسب إيماننا) بأن الله جعل عليهم الرجس، فهذا ادعاء على الله، وهو طعن في الناس، وهو من أجلى ممارسات حرية الكلام، أي يستطيع المتكلّم أن يقول ما يشاء عن الخالق والخلق. أما لو كان ثمة عقوبات بشرية على القول على الخالق أو الخلق، لكان من نؤمن بأنهم رسل سيتعرّضون لها-وبعدل من وجه-لأنهم قالوا أمور على الخالق وقالوا أمور عن الخلق، ولم يؤمن بهم أصحاب السلطة القهرية، فعاقبوهم، فلا أقلّ على المستوى الدنيوي يكون أنصار تقنين البيان لا يملكون أي حجّة ضدّ مثل هذا العمل الطغياني العدواني. أنصار تقنين البيان إما من أهل العدوان وإما أفكارهم تؤيد مسالك أهل الطغيان.

٣٧١-{يا معشر الجنّ والإنس، ألم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم ءاياتي ويُنذرونكم لقاء يومكم هذا، قالوا "شهدنا على أنفسنا"، وغرّتهم الحيوة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين.} أقول: هذه من الآيات الكبرى في الباب، خصوصاً بالنسبة لأهل الإيمان بالآخرة والقرءآن. لاحظ في البدء ما هي مهمة الرسل الأساسية، هي مهمة كلامية، قال الله مقسّماً عمل الرسل إلى نوعين، النوع الأول {يقصّون عليكم ءاياتي} والنوع الثاني {ينذرونكم لقاء يومكم هذا}. القصّ والإنذار من أصناف الكلام. فالرسل أصحاب كلام، هذا جوهر عملهم. وبما أن القصّ والإنذار المذكورين هما السبب الذي وضعه الله لكي ينجو الناس في الآخرة ويسعدوا، فلابد على أهل الإيمان والعقل والاحتياط النظر بأعمق نظر وبأشدّ اهتمام إلى قضية الكلام إجمالاً وبشكل عام والكلام الديني (القصّ والإنذار) بشكل خاص وتفصيلي. فأوّل وأكبر عمل هو لابد من ضمان وصول كلام الرسل بدون تعرّضهم لأي نوع من التقييد أو الأذية أو المحاربة، سواء كانوا رسل الأصول أو رسل الفروع وهم الورثة والعلماء وأهل الذكر وأولي الألباب ممن يتبع رسل الأصول. فمن محاربة أولياء الله أو إيذاءهم أو التضييق عليهم مظهر الكفر من وجه وسبب لحلول الهلاك واللعنة والشؤم على الأمّة والبلاد من وجه آخر. بالتالي، لابد من عدم تقنين البيان خصوصاً الديني منه كحدّ أدنى. لكن بما أن الرسل يأتون دين يشمل كل مناحي الحياة والموت، والصلاة والنسك، والنفس والمال، فلابد من عدم تقنين جميع أنواع البيان. لا يقال: لكن آيات الله عندنا والقصص عندنا والإنذارات الكلامية عندنا فها نحن قبلنا كلام الرسول وهو في المصاحف والكتب والدواوين والحمد لله الآن نستطيع تقنين البيان كما نشاء. أقول: أبسط ما في هذا التفكير السخيف هو أنه نقض لشئ جاء به رسول الله، كما بيّنا إلى الآن في أكثر من ٣٧٠ دليلاً من كتاب الله. لكن المهم ليس هذا فقط، بل المهم هو أن القصّ والإنذار لا يقتصر على تلاوة المباني لكن على فهم المعاني، وهذا أمر معلوم. فتحريف الآيات والإنذارات لا يعني فقط تحريف ألفاظها بل تحريف مقاصدها ومعانيها وطمس براهينها وما يؤدي إلى التيقّن منها. فكتاب الله، كما مرّ في أدلة سابقة وكما يعلمه الجميع، قد يكون بين أيدي الناس ويقرأون الآية ألف مرة في اليوم ومع ذلك لا يدركون معناها ولا يدرك معناها إلا بعض الناس وعلى هؤلاء الناس تبليغ ذلك المعنى للبقية، وإلا لما أمر الله أحد بتبيين ما في الكتاب بعد أن بيّن الله الكتاب للناس، وهذا قد مضى في سورة البقرة. ولما ذكر الله ورثة الكتاب، والعلماء، وما أشبه. وهذا معلوم. لكن ما ينبني على المعلوم هو المهم. فكما أن استقبال الرسل (الأصول) يقتضي عدم تقنين البيان، كذلك استقبال الرسل (الفروع) يقتضي عدم تقنين البيان، ولنفس العلّة بل لعل العلّة في الرسل

الفروع والورثة أشدّ، لأن الناس قد تضلّ وهي تظنّ أنها مهتدية أكثر مما تضلّ وهي تعلم أنها كافرة، وعادة يكون تعصّبهم أشدّ إن ظنّوا أنهم من المهتدين أكثر من تعصّبهم لو علموا أنهم من الرافضين. المصير الأخروي للأمّة يعتمد على سماع آيات الله وفهمها، القصص أو الإنذارات. وبعض الإنذارات والقصص له أبعاد دنيوية أيضاً، كما تجده في الآيات والروايات التي تتحدث عن هلاك الأمم وفسادها بسبب بعض الأعمال. والرسل ينذرون الناس من ارتكاب تلك الأعمال. فماذا سيحدث لو وضع أصحاب تلك الأعمال عقوبات على من يتكلّم بتلك الإنذارات؟ سيتم قتل الرسل والذين يأمرون بالقسط من الناس، ويظنّون أنهم لا يفعلون شيئاً يُذكر، بل ولا يبعد أن يفتي لهم من يريد دنياهم ويشاركهم في فسادهم بأن قتل المسيح عيسى بن مريم وصلبه هو أمر جائز وحلال بل وواجب شرعاً بل ويفتخرون به "إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله". نجاة الناس في الدنيا والآخرة تقوم على أركان، ركن الأركان هو عدم تقنين البيان.

٣٧٢-{وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً، فقال "هذا لله" بزعمهم "وهذا بشركائنا"، فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم، ساء ما يحكمون.} أقول: كما ترى، ردّ على قولهم الباطل بقول مثله، ولم يحكم فيهم بعقوبة. والردّ هو بقوله {بزعمهم} و قوله {ساء ما يحكمون}. وهو ردّ إجمالي يفترض فهم القارئ لقولهم، فكأن مجرّد حكاية قولهم كاف في التنبيه على بطلانه. وهذه الآية شاهد آخر على مبدأ حكاية قول الكفار وأهل الضلال والسوء. فالله هنا حكى قولهم، ولو كانت هذه الأقوال بحد ذاتها تحدث أثراً سلبياً في الإنسان، لكان حكاية القول مشاركة للقائل في سيئة قوله، أي يكون الحق تعالى هنا ناشراً للباطل والضلال ومؤيداً له، وهو كما ترى، ويتفرع على قبوله جواز نشر الأباطيل والضلال والكفر والسوء. فعلى الوجهين يجوز نشر الأباطيل والكفريات. أقول ذلك لأنه قد شاع في الناس تشبيه الأقوال التي يرونها باطلة وسيئة بأنها "مثل المرض البدني"، ويشبهونها بالسرطان أو الإيدز مثلاً والجراثيم الحاملة للأمراض. ويقولون: كما أنه لا يجوز نشر الأمراض الجسمانية والأسباب الحاملة لها، كذلك لا يجوز نشر الأمراض الفكرية والأسباب الحاملة لها وهي الكلمات التي نريد معاقبة مَن ينشرونها. والردّ على هذه الحجّة الباطلة يشهد له هذه الآية. لأن الكلمة لو كانت مثل المرض أو الجرثومة، لكانت مجرّد حكايتها مثل نشر المرض ونقل الجرثومة، بالتالي يكون حكاية الله لقول المشركين والمبطلين والمستهزئين بالرسل والساخرين من الإيمان والأحكام وكل ما القرءآن طافح به والآية موضوع كلامنا هنا شاهد من بين شواهد كثيرة جدّاً، يكون هذا العمل من الله تعالى هو من قبيل نشر المرض ونقل الجرثومة الخبيثة. فإن قلت: لكن الله ردّ على هذه الكلمة الخبيثة فيكون ردّه عليها مثل إعطاء المصل المضاد للمرض. أقول: حسناً وهذا ما نقوله نحن في كل كلمة تراها خبيثة أو باطلة، أعطوا المصل المضاد لها بالرد عليها بالكلام كما فعل الله تعالى هنا، والسلام. فقولكم يدلّ على أن الله ينشر الأمراض الفكرية لكن يعطي المصل المضاد لها، أي ينقل كلام المشركين مثلاً ثم يردّ عليه. بالتالي تكونوا قد أقررتم بأن الله يرضا عن نشر الأمراض الفكرية والأسباب الحاملة لها لكنه يعزز مناعة المؤمن والعاقل بإعطاء الدواء المفني لها وهو كلمة حق وصواب وخير تعكس أثرها وتضاد مفعولها. فالنتيجة، جواز نشر كل أنواع الكلام من حيث المبدأ، ثم على أهل الحق والخير والصلاح تتبع ما يقع من أباطيل وشر وسوء والردّ عليه. هذا جواب. وجواب آخر يعززه أن العقوبات على الكلام تقع بعد انتشار الكلمة المريضة، كما أن العقوبة على السرقة تقع بعد وقوع السرقة عادة، فكذلك أوّلاً ينشر الإنسان كلاماً مجرماً ثم يعتقلونه ويسجنوه مثلاً. ففي ضوء ما سبق، جريمته هي تلك الكلمة الناقلة للمرض الخبيث، وعلاج هذه الجريمة

يكون بالردّ على تلك الكلمة فقط كما فعل الله تعالى هنا، والسجن أو الغرامة لا علاقة لها بذات الجريمة. وقد يقتنع نفس المجرم بجوابكم فلا يكرر تلك الكلمة، وقد لا يقتنع ويعود لتكرارها لكن تكونوا أنتم قد نشرتم العلاج والدواء فلا يبقى لكلامه أثر في العقول الصحيحة. الحاصل، أن الله تعالى هنا لم يأمر بمعاقبة الذين قالوا {هذا لله..هذا لشركائنا}، ولم يلتفت إلى مطلق هذه المقولة كشخص ويأمر بمعاقبته لا ردعاً له ولا ردعاً لغيره، لكن ردّ على المقولة وكفى، وحسبنا ما فعله الله تعالى، ولا نبالي بقياسات أناس لا يحسنون القياس ولا يبالون حقيقة بالناس.

٣٧٣-{وكذلك زيّن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليُردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون.} أقول: نفس مبدأ {فذرهم وما يفترون} وهو حكم تشريعي، لكنه راجع إلى أمر متعلق بالمشيئة الإلهية {ولو شاء الله ما فعلوه}. التزيين من القول والإيحاء، أي من أصناف الكلام. هذا التزيين غايتهم الإرداء وتلبيس الدين. والافتراء متعلّق بذلك التزيين وليس بعملية قتل الأولاد فإنها من العدوان والظلم وليست من الافتراء. فهذه الآية كالتي سبقت، وهي ترك الذين يفترون بالأقوال وما يفترونه، حتى لو علمنا مصدر ذلك القول وعلمنا غايته السيئة، القول من حيث هو قول يُترَك قائله ويُردّ على قوله. {فذرهم وما يفترون}. أمر مباشر تشريعي للرسول صلى الله عليه وسلم. فالذين يزعمون أن وصف الكلمة بأنها افتراء تلقائياً يؤدي إلى كونه جريمة تستحق العقوبة المالية أو النفسية أو كلاهما، ويزعمون أن ذلك حكم الله، هم من المبطلين والمعتدين والظالمين والحاكمين بغير ما أنزل الله. الافتراء حتى لو كان يؤدي إلى قتل الأولاد وإرداء الناس وتلبيس الدين لا يستحق القول الحجب ولا قائله العقوبة. أما فاعل ذلك القتل فتلك قضية أخرى لا تدخل في حكم {فذرهم وما يفترون}. الافتراء لا عقوبة عليه، أما تنفيذ مضمون الافتراء في حق الغير فتلك مسألة أخرى. فلتكن هذه الآية على بالك فإنها من الأصول المهمة. ثم قول الله للرسول {فذرهم وما يفترون} يقتضي أن الرسول كان قادراً أن لا يذرهم في الحال، أو أنه سيأتي عليه وقت يكون قادراً فيه أن لا يذرهم وما يفترون فهو مأمور بأن يذرهم في ذلك الوقت، إذ لا فائدة من التشريع مع استحالة التنفيذ فهذا من الكلام الباطل، كأن تذهب إلى طفل صغير عاجز وتقول له "لا تسرق البنوك". فكلامك هذا إما المقصود منه الطفل في حالته العاجزة الآن وإما المقصود بعد أن يكبر ويصير قادراً على سرقة البنوك، فإن كنت تقصد الطفل وهو عاجز عن سرقة البنوك فإن النهي يصير عبثاً وكلاماً فارغاً والله منزّه عن ذلك، وإن كنت تقصد الطفل بعد أن يكبر ويستطيع أن يسرق فحينها يصير لكلامك معنى، وبالطبع قد يكون النهي متوجّهاً على شخص قادر على سرقة البنوك الآن وأنت تنهاه عن ذلك فحينها يصير الكلام معقولاً مقبولاً من كل وجه. وعلى ذلك نسأل، هل قول الله لرسوله {فذرهم وما يفترون} هو قول للرسول وهو قادر الآن أن لا يذرهم أو وهو عاجز الآن مطلقاً وسيبقى عاجزاً أو وهو عاجز الآن لكنه سيصير قادراً في المستقبل فعليه أن يذرهم حين يقدر؟ ثلاث احتمالات. إن كان الاحتمال الأول هو الصحيح، فالآية تصير نصّاً في ترك المفترين ولو أدّى افتراءهم إلى قتل الأولاد وإراد بعض الناس وإلباس الدين عليهم. وإن كان الاحتمال الثاني هو الصحيح، فالآية تصير عبثاً وكلاماً باطلاً، والله تعالى منزّه عن ذلك. وإن كان الاحتمال الثالث هو الصحيح، فتصير الآية نصّاً في ترك المفترين كالاحتمال الأوّل. فانظر من حيث شئت، الآية نصّ في ترك أهل التزيين بالقول والافتراء والإيحاء بالأباطيل ولو أدهى قولهم إلى قتل الأبرياء العاجزين وإرداء الفاعلين وتبليس الدين. والحمد لله رب العالمين.

٣٧٤-{ وقالوا "هذه أنعام وحرث حِجْر لا يطعمها إلا من نشاء" بزعمهم "وأنعام حُرّمت ظهورها وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها" افتراء عليه، سيجزيهم بما كانوا يفترون.} أقول: كما ترى الافتراء هنا قول، كما بيّن من الآية السابقة. وهذا القول لا عقوبة لقائله منصوص عليها في الآية. وإنما ذكر مجازاتهم بما كانوا يفترون، فالمجازاة منه سبحانه، والمفهوم أنها المجازاة الأخروية أو الدنيوية التي بيده هو. فلم يقل: اجزوهم بما كانوا يفترون. ولو افترضنا أن هذا المعنى مفهوم من الآية، نحن الآن نفترض البعيد والأباطيل لقطع الحجّة، لكانت العقوبة مبهمة إبهاماً شديداً ولم نجد الله تعالى في العقوبات يتركها مبهمة فإنه يحدد ويفصّل في هذا الباب كما تجده في القتل والسرقة والزنا مثلاً. وإذا ابتعدنا عن الافتراضات التي تخرج عن نصّ الآية، فالآية ليس فيها أمر بمعاقبة أصحاب تلك الأقوال، وإنما مجازاتهم راجعة إلى الله تعالى.

٣٧٥-{ وقالوا "ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرَّم على أزواجنا" وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء، سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم.} أقول: كالآية السابقة، لم يأمر الناس بمعاقبتهم، وإنما أرجع مجازاتهم إليه سبحانه وتعالى.

٣٧٦-{ قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرَّموا ما رزقهم الله افتراء على الله، قد ضلّوا وما كانوا مهتدين.} أقول: هذه الآية رقم ١٤٠ تختم بتعليق نهائي المقطع الذي بدأ بالآية ١٣٦. المقطع فيه ذكر لتحريم بعض المأكولات، وقتل الأولاد. أي فيه تحريم وقتل. ومرجع عملية التحريم والقتل هي إلى أقوال معينة. تلك الأقوال موصوفة بكل سوء، فهي افتراء على الله، وسفه غير علم، وضلال، وسبب للخسران وللردى ولتلبيس الدين وحكم سئ وزعم بلا برهان. ومع كل ذلك، لا نجد في المقطع كلّه إلا ردّ على الأقوال بأقوال، وتوعّد أصحاب تلك الأقوال في الآخرة وبيد الله تعالى ومجازاته، ووصف لهم بما يتناسب مع أخذهم بتلك الأقوال. وأما الأمر للرسول والقائم بالشريعة الإلهية، فهو واضح وقاطع وصريح {ذرهم وما يفترون} بالرغم من كل ما وصف به تلك الأقوال، وبيّنا في الدليل رقم (٣٧٣) أن هذا الأمر للنبي لا يكون إلا والنبي قادر على أن لا يذرهم وما يفترون لأن الله حكيم وكلامه حكيم لا يأتيه الباطل وليس فيه عبث ولا حشو ليس من ذكره طائل. الخلاصة من المقطع إذاً: القول وإن كان فيه تحريم ما أحلّ الله، وافتراء على الله، وتضييق لرزق الله، ويؤدي تفعيله إلى قتل الأبرياء، وإرداء الفاعلين في الآخرة، وتلبيس الدين، والضلال والخسران، وإن كان القول موصوف بالسفه وليس فيه علم وغير قائم على برهان بل هو مجرّد زعم بالمعنى السئ للزعم، وإن كان حكماً سيئاً وباطلاً، وإن وإن، فلا عقوبة على قائله. وإنما يُكتفى بالرد عليه بالقول وتنبيه وتحذيره بالكلام.

٣٧٧-{ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل ءآلذكرين حرَّم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبئوني بعلم إن كنتم صادقين} أقول: الإنباء بالعلم مبني على صفة المتكلّم وإرادته، وليست مبنية على إرهابه وتهديده بمعاقبته. لاحظ، أنه لم يقل: نبئوني بعلم وإلا سأسجنكم. أو: إن لم تنبئوني بعلم فيحلّ لي قتلكم. أو: من لا ينبئني بعلم بل ينبئني بجهل وبغير برهان مقبول عندي فسوف أعذّبه في بدنه وآخر من ماله. كل حكم مبني على باعث، والباعث هو الذي يحدد طبيعة الحكم، فقد يكون الحكم طوعياً أو يكون إكراهياً. حين يعتمد الحكم على النيل من نفس ومال المحكوم عليه، حينها يكون الحكم إكراهياً. وحين يعتمد الحكم على تعقل وإرادة المحكون عليه، يحنها يكون الحكم طوعياً.

تأمل الآن قول الرسول لخصومه {نبئوني بعلم}. هذا حكم. أمر بإيجاد شئ. أمر بفعل. والسؤال هو: ما هي طبيعة هذا الأمر؟ لابد أن ننظر في سند الحكم، هل هو أمر طوعي أم إكراهي. وسنده جاء بصورة شرطية بعد الحكم، كما هو الحال في الكثير جداً من الآيات الإلهية، وذلك قوله {إن كنتم صادقين}. وكونهم من الصادقين أو ليسوا من الصادقين لا يجبرهم في شئ على إنبائه أو عدم إنبائه، إنبائه بعلم أو إنبائه بجهل. فالأمر راجع إليهم وإلى نظرتهم إلى أنفسهم ورغبتهم بإثبات مصداقيتها بحسب الشروط التي وضعها المحاور المجادل لهم. المجادل لهم يقول {نبئوني بعلم إن كنتم صادقين} فهو يضع حدود المجادلة وكأنه يقول: إن لم تنبئوني فقد انهزمت. وإن نبأتموني بجهل فقد خسرتم. لكن إن نبأتموني بعلم فأنتم من الصادقين، بالتالي {إن كنتم صادقين} فعليكم أن تنفّذوا أمر {نبئوني بعلم}. هذا قول المجادل وهو هنا محمد عليه السلام. لكن بالنسبة للمُخاطَبين، قد يرفضوا أن يكون الإنباء شرطاً في الصدق، فقد يكونوا ممن يعتقد بالسرّية أو أن عقائدهم وأحكامهم فوق مستوى العقول والعلوم التي يستطيع البشر نيلها. وقد يرفضوا الإنباء بما يراه محمد أنه علم وينطبق عليه شرط العلم عنده. وقد وقد. فكما ترى، قول الرسول {نبئوني بعلم إن كنتم صادقين} يترك مساحة للمخاطَبين ليفهموا هذا الأمر وما بُني عليه ثم تنفيذه إن شاءوا وإن لم يشاؤوا فكل ما سيقع لهم هو أن محمداً ومن اقتنع بقوله سيرون أنهم قد انهزموا أمامه في المجادلة. فالمسألة طوعية لا إكراه فيها لا في نفس ولا في مال بالمعنى المباشر للعقوبة المعروفة. على عكس أنصار تقنين البيان الذين يقولون: لو خرج شخص يقول بعقيدة أو بحكم تشريعي بدون أن يأتي بعلم يسند قوله فهو مبتدع أو زنديق والمبتدع والخارج على القانون يستحق العقوبة النفسية كالسجن أو التعذيب أو القتل أو العقوبة المالية كمصادرة الأملاك والطرد من الوظيفة وما أشبه. والأمثلة على ذلك يطفح بها التاريخ والحاضر. ولا نرى مثل هذا السلوك في قول الرسول {نبئوني بعلم إن كنتم صادقين}. فقول الرسول مبني على عدم تقنين البيان، لأن الإنباء نوع من البيان، ولذلك لم يُلزم خصومه بتقديم البيان فضلاً عن تقديم البيان مع شرط العلم كما يريده هو وإلا تعرّضوا لعقوبة، بل لا يذكر للعقوبة من قريب أو من بعيد كما هو واضح من نصّ الآية ومفهومها. فمن أراد إثبات مصداقيته عليه إنباء الآخرين بعلم يقبلونه، وإلا فإنه على الناس الإعراض عنه وردّ قوله. هذه طريقة المُكرَّمين الأحرار.

٣٧٨-{ ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل ءاَلذكرين حرَّم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصّاكم الله بهذا فمَن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليُضلّ الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين. قل لا أجد في ما أوحي إليّ مُحرَّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أُهلَّ لغير الله به فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فإن ربّك غفور رحيم.} أقول: قوله تعالى {فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضلّ الناس بغيرٍ على إن الله لا يهدي القوم الظالمين.} فيه دليل على أن الكلام والتشريعات التي فيها تحليل وتحريم قد تكون موصوفة بأنها افتراء على الله، وهي كذب، وهي سبب لإضلال الناس، وقد تكون بغير علم، وصاحمها من الظالمين في قوله هذا، ومع كل ذلك لا تجد في الآيات أن الله أمر رسوله بمعاقبتهم. وما فعله هو تبيين ما أوحي إليه، أي ردّ الكلام الباطل بكلام حق. وهذا يتّسق تمام الاتساق مع ما مضى، وهو شاهد عظيم آخر في الباب.

٣٧٩-{فإن كذّبوك فقل ربّكم ذو رحمة واسعة ولا يُرَدّ بأسه عن القوم المجرمين.} أقول: الآية فيها إرشاد عملي مباشر من الله تعالى لرسوله. {فإن كذّبوك} هذا هو العنصر الأول في المسألة. التكذيب عادة ما يظهر بصورة كلام، كما هو الحال في تكذيب الرسل وأمثلته كثيرة جداً في القرءآن. فكيف أمر الله رسوله بالتعامل مع الذين يكذّبونه؟ هذا هو العنصر الثاني في المسألة، وهو {فقل ربّكم ذو رحمة واسعة ولا يُرَدّ بأسه عن القوم المجرمين.}. تكذيبهم قول، فأمر رسوله بالردّ عليهم بقول. {كذّبوك..قل}. أظنّها واضحة جداً ومباشرة. {فإن كذّبوك فقل}. احفظها هكذا ولا تضلّ عن سبيل الله ورسوله. ولم يقل له: فإن كذّبوك فاقتلهم. أو: فإن كذّبوك فأمهلهم ثلاثة أيّام للتوبة ثم اسجنهم وصادر أملاكهم. فتأمل هل أنت على دين موسى أم على دين فرعون.

٣٨٠-{ سيقول الذين أشركوا "لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباَؤنا ولا حرَّمنا من شئ"، كذلك كذَّب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا، قل "هل عندكم من علم فتخرجوه لنا، إن تتبعوا إلا الظنّ وإن أنتم إلا تخرصون. قل "فلله الحجّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين". قل "هلمّ شهداَءكم الذين يشهدون أن الله حرَّم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذَّبوا بآياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة بربّهم يعدلون.} أقول: في البدء ننبّه على ما أجملناه في الدليل السابق، وهو أن التكذيب عادة ما يظهر في صورة كلام، وهذه الآيات تشهد بذلك، فإن الذين أشركوا قالوا قولاً، فوصف الله ذلك بالتكذيب {سيقول الذين أشركوا...كذلك كذَّب الذين من قبلهم...ولا تتبع الذين كذَّبوا بآياتنا}. فالقول مظهر التكذيب في هذا السياق. ثم بما أن الآيات فيه قول للذين أشركوا وهو قول صريح منصوص عليه {لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباَؤنا ولا حرَّمنا من شئ} فهو قول في باب العقيدة إن شئت، قول في مسألة المشيئة الإلهية وعلاقتها بالإنسان وقلبه وفكره وأعماله. وهذه الآية، ضمن آيات كثيرة جداً في كتاب الله، تدلّ على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتجادل مع قومه في أمور الإيمان والعقيدة ويطلب منهم البرهان والعلم والحجّة على قولهم، فلا يوجد شئ اسمه مسألة لا يجوز مناقشتها، ولا يوجد شئ اسمه أمرّوا العقيدة كما جاءت والمقولة على صورتها بدون تفكّر فيها والإتيان بالعلم والحجّة البالغة لإثباتها. أعد قراءة الآيات وجدد دينك وفهمك لطريقة محمد صلى الله عليه وسلم. أهم ما نأخذه من هذه الآيات هو أن الله تعالى لم يأمر رسوله بمعاقبة من قال بتلك المقولة التي وصفها بأنها تكذيب بآيات الله، وأصحابها لا يؤمنون بالآخرة وبربهم يعدلون، وسبب لحلول بأس الله عليهم، ولا علم لهم ولا حجّة تؤيد قولهم، وهو ظنّ وتخرّص. ثم زادت الآيات وبيّنت ما يلي: الرسول طلب من الذين أشركوا الشهادة على موضوع معيّن، {قل هلمّ شهداَءكم الذين يشهرون أن الله حرَّم هذا}. فماذا لو جاء الشاهد وشهد بأن الله حرَّم هذا؟ المفترض أن الله هو صاحب الكلام القرءآني، والرسول يعلم أن الله هو الذي يكلّمه وهو رسوله بالحق المبين وعلى صراط مستقيم، فالرجل الذي يشهد بأن الله حرَّم ذلك كاذب لا محالة عند الله وعند الرسول وعند المؤمنين، فكذبه ثابت عندهم وشهادته شهادة زور، فهل يستحقّ العقوبة على هذه الشهادة الباطلة والمفتراة على الله؟ تأمل ماذا تقول الآيات {فإن شهدوا، فلا تشهد معهم ولا تتبع أهواء الذين كذّبوا بآياتنا} إذاً لم يأمره بمعاقبة هؤلاء المفترين على الله بالشهادة. لكن جعل مسؤولية عدم تقليدهم وعدم اتباعهم على عاتق الإنسان السامع لتلك الشهادة، وهو هنا الرسول {فلا تشهد معهم} وهو نهي عن تقليدهم في صورة شهادتهم {ولا تتبع أهواء الذين كذّبوا} وهو نهي عن اتباع مضمون شهادتهم. فالمتكلّم له أن يتكلّم بما يشاء، وعلى السامع مسؤولية ما يأخذ به صورة وجوهراً، علماً وعملاً، قبولاً وسلوكاً. فإذن حتى لو كنت تعلم بالوحي الإلهي الحق والمباشر أن المتكلّم كاذب ومبطل وضال ومفتري

على الله ومضلّ للناس ومفسد لهم، ليس لك مع كل ذلك معاقبة ذلك الشخص في نفسه وماله، وكل ما لك هو الردّ عليه بكلام وعدم تقليده واتباعه. الآيات صريحة في أن هذا القول الكاذب المفترى الظنّي المخروص لا عقوبة عليه، ومسؤولية عدم اتباعه على السامعين له والمُتكلِّم لا يمسّه أحد في نفسه وماله.

٣٨١-{...وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قُربى، وبعهد الله أوفوا، ذلك وصّاكم به لعلّكم تذكّرون.} أقول: الأمر الإلهي {إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى} تعلّقه ظاهر جدّاً بباب تقنين البيان. فإذا نظرنا في الأمر نجده يفصّل الأمر ولكن لا يذكر سنده الموجب له في نفس الأمر بل في بداية المقطع {قل تعالوا أتل ما حرَّم ربّكم} وفي نهاية هذه الآية {ذلك وصّاكم به لعلّكم تذكَّرون.}. فمن أراد حفظ حرمات الله، فعليه أن يعدل في القول مطلقاً. وإرادة حفظ حرمات الله تجعل الأمر من باب "الطاعة" وليس من باب القوانين الإكراهية. فالآية لم تقل "إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ومَن لم يعدل فاضربوه أو أوقعوا به نفس الحد الذي كان سيقع على مَن كان سيتعرّض لعقوبة بسبب قوله" أو ما أشبه. ليس في الاية إرهاب بعقوبة دنيوية بشرية في حال لم يعدل الإنسان في قوله، أو راعى القرابة فلم يعدل كل العدل، وما إلى ذلك. {إذا قلتم فاعدلوا} لماذا؟ لأن ذلك من {ما حرَّم ربكم}. فحتى يعمل الإنسان بأمر {إذا قلتم فاعدلوا} فالمفترض أنه أوّلاً يؤمن بالله وبالربوبية. ثانياً يؤمن بأن الله يُشرّع ويوصي ويحرّم على عباده. ثالثاً يؤمن بأن محمد رسول الله، رابعاً يؤمن بأن هذه الآية المذكورة في المصحف قد وصلت إليه كما نطق بها محمد وأمر بكتابتها الكتبة. ولوازم أخرى ضرورية ليكون ممن يريد اتباع {ما حرّم ربكم عليكم}. فكما ترى، هذا الأمر قائم على أسانيد علمية ونظرية متعددة. أما القوانين فلا تقوم على ذلك، بل حتى الجهل بصيغة القوانين لا يعفي عموم الناس منها كما هو المعمول به في الدول إجمالاً، وليس فقط عدم اقتناعك بها لا يؤثر في فرضيتها عليك. الوصايا الإلهية شئ والقوانين البشرية شئ آخر. الوصايا الإلهية الأصل فيها أنها بالعلم والاختيار، بينما القوانين البشرية الأصل فيها أنها بالقهر والإجبار. وهذه الآية تشهد على هذا المعنى. فإن الوصية فيها {إذا قلتم فاعدلوا} لكن لماذا سيلتزم الإنسان بهذا الأمر؟ هل أمر الله بسجنه إن لم يعدل في قوله؟ كلّا. هل أمر بتغريمه ماليا؟ كلّا. هل أمر بأي شئ من أصناف العقوبات؟ كلّا. فإذن الأمر وجداني لا قانوني. بالتالي لا يكون قوله تعالى {إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى} مجيزاً لتقنين البيان، وهو المطلوب.

قد يُقال: إحدى الوصايا الواردة في المقطع هي {لا تقتلوا النفس التي حرَّم الله إلا بالحق}، بالرغم من أنه ذكر في آية أخرى أن عقوبة القاتل الظالم هي القتل والاقتصاص منه، ومن البديهي أنه لا يتعرّض للقتل بإرادته واختياره لكن أولياء القاتل يجبرونه على ذلك ويقتلونه رغماً عنه. فإذن هي وصية من جهة وقانون من جهة أخرى. فلم لا يكون قوله {إذا قلتم فاعدلوا} أيضاً وصية من وجه وقانون من وجه آخر؟ أقول في الإجابة عن ذلك: نحن نتحدّث عن الآية بحسب نفس سياقها، ومن هنا نقول أن أمر {إذا قلتم فاعدلوا} ليس فيه تقنين لكنه وصية لمن يرد حفظ حرمات الله وما فيه ذلك من منافع وعد بها الله. والحجّة بهذا القدر ثابتة قطعاً بحسب النصّ ذاته. وأما بالنسبة للقتل فأنت قد جئت بآية أخرى فيها جواز إيقاع القتل اقتصاصاً من القاتل، ومثل هذه الاية إلى الآن لم تظهر في كتاب الله بالنسبة لباب الأقوال والكلام. ولو كان القول غير العادل يقتضي معاقبة صاحبه بطريقة قانونية أي إكراهية ومتعلّقة بماله ونفسه، لوجب أن نرى ذلك في كل مرّة يقول فيها أي شخص قولاً غير عادل، وهذا ما لم نر إلا عكسه على طول الخط إلى الآن ونحن في الجزء الثامن من القرءآن. فإلى الآن لا يوجد ما يبيح قياس القول على القتل من حيث الإجمال. وأما من حيث التفصيل، فحتى لو قلنا بجواز قياس القول على

القتل، حسناً، القاتل يجوز أن يُقتَل كما قتل أي يُفعَل به قهراً ما فعله بغير قهراً، فكيف تطبّق هذا الحكم على القائل غير العادل؟ افعل ما فعل بك، ولا يكون ذلك إلا أن تقول فيه قولاً غير عادل كما قال فيك قولاً غير عادل، من باب "جزاء سيئة سيئة مثلها". وهذا أمر لا حرج فيه حسب مبدأ عدم تقنين البيان. قل فيه ما شئت، بعدل أو بغير عدل، في الدنيا فلا حساب عليك. فإن أردت أن تقيس على القتل فقس قياساً صحيحاً. افعل به ما فعل بك. هذا من حيث الجملة. والتفصيل أن المؤمن لا يكذب ولا يظلم، فحتى لو قال فيك قولاً غير عادل فإن إيمانك ذاته لا يبيح لك أن تقول فيه مثل ذلك القول، وهذا هو المقام الأعلى. فإن أردت الأدنى فلك أن تقول فيه قولاً غير عادل، وإن أردت المقام الأعلى فحتى رد القول غير العادل عليه لا يجوز. وعلى الوجهين، لا مجال للحديث عن العقوبة النفسية والمالية مثل ما يجوز في القتل والسرقة حيث يتم إيقاع تلك الأفعال على الآخرين رغماً عنهم وتعقلهم وإرادتهم لن تغيّر من الواقع شيئاً، بينما في باب الكلام يمكن أن تغيّر. هذا بالنسبة لكتاب الله. وإذا تفكّرنا قد نقول: عدالة القول من عدمها، إما أنه لك طريق لمعرفتها غير ذلك القائل الظالم وإما لا طريق لمعرفتها إلا بواسطته. فإن لم يكن ثَم طريق إلا بواسطته فحينها لا فائدة من الكلام عن معاقبته لأنك لن تعرف أنه غير عادل. وإن كان ثمة طريق بغير واسطته فحينها واجبك أن لا تأخذ بقول الظالم وخذ المقصود بواسطة غيره. ثم من وجه آخر تبقى أمامك مسائل كلّها لا تجيب عليها هذه الآية وهي أن صاحب القول غير العادل قد يقوله وهو مخطئ أي يظنّه عادلاً وهو غير عادل حيث الواقع، والتمييز بين حصول المعرفة لديه من عدمها في هذا الباب صعبة جدّا ونادراً ما تتميز. وإما أن القرائن قد تتوفّر على كذبه لكن توجد قرائن وأدلة أخرى لم يعرفها الحاكم تكون لصالح إثبات صدقه فيكون عادلاً وأنت تظنّه غير عادل، ومسائل أخرى كثيرة من هذا الباب. والمهم فيها أنه لا يجوز قياس القتل على القول في العقوبة قرءانياً، وإن جاز فكما أن القاتل يُفعَل به ما فعله في غيره قهراً وهو القتل الظالم كذلك تكون "العقوبة" المناسبة للقائل غير العادل أن يُفعَل به ما فعله بغيره وهو قول غير عادل —مع العلم أن تفسير احتمال الجواز هذا من عندنا ولا يُحمَل على كتاب الله الذي آياته صريحة في أحكامه وخصوصاً تلك المتعلّقة بالعقوبات. فالجواب في عبارة واحدة هو: القتل وصية لأنه ورد في آيات الوصايا، لكن عليه عقوبة لأن العقوبة وردت في آية أخرى. أما القول فقد ورد في آيات الوصايا، وإلى الآن لم نجد على القول غير العادل فكرة كان أو شهادة على الله أو شهادة على الإنسان أي عقوبة دنيوية توازي العقوبة على القتل بغير حق. وتوجد وجوه أخرى للتفريق بين القتل والقول، مثل أن القتل قد يكون بحق وقد يكون بغير حق، فإذا قلنا بأن القول قد يكون غير عادلاً بحق أو بغير حق فحينها نكون قد نقضنا الوصية التي نصّها {وإذا قلتم فاعدلوا} على عكس وصية القتل التي في ذاتها تحمل عملية القتل لكن بحق {لا تقتلوا النفس التي حرَّم الله إلا بالحق} فآية القتل ذكرت الاستثناء، ففيها المنع العام والاستثناء الخاص، أما لو قسنا من وكل وجه وصية القول على وصية القتل لوجب أن نقول بأن وصية القول تحتمل النقض باستثناء وذلك يخالف نصّها. وبما أن القياس من كل وجه باطل، فإذن يكون جواز المعاقبة على نقض وصية القول يحتمل الخروج عن القياس، وحيث أن ذلك صار من باب الإمكان، ولا توجد آية أخرى مستقلة تدخله في باب الوجود، فحينها يكون الاستدلال بهذه الآية والقياس عليها كما فعل المُعترِض الذي فرضناه، غير صحيح.

قد يُقال: بعد ذكر الله للوصايا قال {وأن هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله ذلك وصاكم به لعلكم تتقون} فأوجب اتباع الصراط المستقيم الذي هو مجمل تلك الوصايا، وبما أن الله أوجبه فتجوز المعاقبة على مخالفة. أقول في الجواب: الأمر باتباع الصراط المستقيم ليس

بالضرورة مضمونه كل الوصايا السابقة بل إن "هذا" في قوله {وأن هذا صراطي مستقيماً} تحتمل شيئاً آخر. لكن لنفرض أن تفسير المعترض صحيح. ومع ذلك لا حجّة له. لأن الأمر باتباع الصراط المستقيم وجداني غير قانوني، لأنه ليس في الآية إيجاب عقوبة بشرية على من لا يتبع الصراط المستقيم، وإنما استند الأمر على قوله تعالى {ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله}. السند هو {فتفرّق بكم عن سبيله}. والمفهوم منها: الذي يريد سبيل الله فعليه باتباع هذا الصراط المستقيم. وهو أمر وجداني كما تراه أمامك. ولم يقل: ولا تتبعوا السبل فيُدخلكم رسولي السجن ثلاث سنوات مع الأشغال الشاقة. لكنه قال {لا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله}. فمن علم وأراد سبيله، فهذا هو الصراط المستقيم. ومن لم يعلم أو لم يريد سبيله، فعليه باتباع السبل. القضية وجدانية غير قانونية، ولله الحمد. ومما يزيد الأمر وضوحاً على وضوحه، أنه ختم آيات الوصايا الثلاث بقوله {ذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون... ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون...ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون.} التعقل والتذكر والتقوى، هذه هي الغايات التي من يريدها سيتبع هذه الوصايا. وهذا بحدّ ذاته يكشف عن وجدانيتها لا قانونيتها الجوهرية. وشاهد آخر أنه قال بعد هذا المقطع بآية {وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتّبعوه واتّقوا لعلكم تُرحمَون.} فمن أراد الرحمة الإلهية فليتبع هذا الكتاب، وأما مَن لم يؤمن بها أو لم يردها فالآية لم تذكر سنداً غير ذلك لجعله يتّبع الكتاب، وهذا من صلب مبدأ {لا إكراه في الدين} وهو شاهد آخر عليه وناتج عنه.

٣٨٢-{وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتّقوا لعلكم تُرحَمون. أن تقولوا "إنما أُنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنّا عن دراستهم لغافلين". أو تقولوا "لو أنّا أُنزل علينا الكتاب لكنّا أهدى منهم"، فقد جاءتكم بيّنة من ربّكم وهدى ورحمة، فمن أظلم ممن كذّب بآيات الله وصدف عنها، سنجزي الذين يصدفون عن ءاياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون. هل ينظرون إلا أن تأتيتهم الملائكة أو يأتي ربّك أو يأتي بعض ءايات ربّك، يوم يأتي بعض ءايات ربّك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن ءامنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً، قل انتظروا إنا مَنتَظرون.} أقول: توجد هنا مقولتان للناس، وهي "إنما أُنزل الكتاب" و "لو أنّا أُنزل علينا الكتاب". كلاهما فيه حجّة للناس ولو من وجه. لكن الله تعالى حتى لا يكون للناس عليه حجّة، أنزل على محمد هذا الكتاب المبارك. بالتالي قد جاءتهم البيّنة من ربّهم وهدى ورحمة. السؤال الآن: بعد "قيام الحجّة" على هؤلاء، ماذا لو استمرّوا وقالوا نفس تلك الأقوال أو رفضوا هذا الكتاب، فهل أمر الله نبيّه بمعاقبتهم؟ الجواب: كلّا. لكن الآيات تبيّن حكم هؤلاء، وبيّنت تكليف الرسول. أما حكم هؤلاء فهو {سنجزي الذين يصدفون عن ءاياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون.} فالجزاء بيد الله، والعذاب المفهوم أنه في الآخرة وأنه "بما كانوا يصدفون" أي بنفس تكذيبهم ذاك، فالجزاء لا يكون عند الله إلا ليس فقط من صنف العمل بل بصنف العمل، به، بناء على تمثّل الأعمال في الآخرة الذي فصّلته الآيات القرءانية. فالجزاء بيد الله وفي الآخرة. ثم حتى لو فرضنا جدلاً أن شخصاً أراد أن يجزي الذين يقولون تلك الأقوال الظالمة بالرغم من قيام البيّنة عليهم، فلابد أن يكون جزاؤه "ب" حسب تلك الأقوال، ولن يستطيع إلا أن يردّ القول بقول، فنرجع إلى عدم تقنين البيان. ونحن لا نريد افتراض الأمور البعيدة والمغايرة لنفس كلام الله بغير وجه أو حتى لو كان لها وجه ما عادة لأننا نبحث عن ذات الحكم حسب النص. هذا بالنسبة لمجازاة أصحاب تلك الأقوال أو الرافضين لكتاب الله بعد مجئ البيّنة. وأما بالنسبة لتكليف الرسول فهو {قل انتظروا إنا مُنتَظرون}. فعليه أوّلاً أن يخبر أولئك الكفار {انتظروا إنا مُنتَظرون} وعليه ثانياً وهو المفهوم عليه الانتظار لأن الرسول لا يقول ما لا يفعل. الذين يستعجلون-بظلم من كل وجه-ويريدون معاقبة الذين يقولون تلك الأقوال الظالمة في الدنيا يرتكبون أكثر من ظلم وعدوان، ومن ذلك

أنهم لا يعملون بما أمر الله به رسوله-على فرض دخولهم في الخطاب في جملة أتباع النبي على بصيرة بشاهد جمع "إنّا منتظِرون" و لم يقل: إني مَنتَظِر. الانتظار فرض على المؤمنين حتى تأتي الآيات التي ذكرها الله في الاية {يوم لا تنفع نفس إيمانها}. فالتكليف هو الانتظار إلى يوم الدين. وهذا يكشف لك عن سبب عدوان المعتدين ممن يزعم أنه من أتباع المرسلين، ذلك لأنهم لا يؤمنون أصلاً بيوم الدين ولا بإتيان الآيات ولا شئ من هذا القبيل وإنما يلوكونه بألسنتهم حتى تدرّ مصالحهم أو ما يتوهّمون أنه من مصالحهم وهو وبال عليهم. هم يستعجلون لأنهم لا يؤمنون. هم يجاوزون بأنفسهم لأنهم لا يؤمنون بالله الذي سيجازي مخالفيهم، وحق لهم ذلك لأنهم هم أنفسهم من أعداء الله ومن يخالفهم ليس إلا واحد منهم وفي جملتهم وإن اختلفت الدركة بينهم وبينه في النار، أقصد هم تحته وهو فوقهم إذ المنافق تحت الكافر في النار وإن اجتمعوا فيها. ثم أقول: إن كان الله تعالى لم يأمر رسوله بمعاقبة مَن يكفر بعد قيام البيّنة بشهادة الله أنها قامت وبحضور رسول الله الذي يُشرِف على العمل والجزاء العادل لو كان ثمّة جزاء عادل غير قولي (وهذه "لو" المُحال مثل "لو كان فيهما ءالهة إلا الله"). فكيف يزعم أي أحد هو دون الله ودون رسول الله بأن "قيام الحجّة" أو ما يسمّونه هم "قيام الحجّة" على مقولة معينة يبيح بل يوجب المعاقبة الإكراهية في النفس والمال على كل من لا يعلن قبوله لتلك المقولة، ويسمّيه بعضهم "استتابة" وليست هذه الكلمة إلا من مصطلحات فرعون بعد أن لبس عمامة موسى. الله نفسه لا يوجب معاقبة مَن قال بمقولة قامت بيّنته هو وبواسطة رسوله وكتابه على صدقها، وهؤلاء الذين لعنهم الله فأصمّهم وأعمى أبصارهم يزعمون أن حجّتهم قد قامت على هرائهم غالباً ويحق لهم معاقبة مخالفيهم دائماً. وهذا المسلك شاهد آخر من شواهد كثيرة أن القوم لا يؤمنون بالله حقّاً، بل هم ملاحدة في واقع الأمر، وما نشرهم لتصوّر الله في الناس إلا لكي يجعلوا أنفسهم هم "الله" جل وعلا بل إن الله أوسع وأرحم وأحكامه أعدل وأصدق منهم في هذا العالَم. الذي يُعطي نفسه صلاحية لم يعطها الله لنفسه ولا لكلامه ولا لرسوله، فقطعاً هذا الشخص لا يؤمن لا بالله ولا بكلامه ولا برسوله، ولو سجد تحت المصحف الشريف ألف مرّة في اليوم. فانظر لنفسك وخذ حذرك.

٣٨٣-{إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شِيَعاً، لست منهم في شئ، إنما أمرهم إلى الله ثم يُنبئهم بما كانوا يفعلون.} أقول: بما أن التفرّق في الدين والتشّيع يكون عادة بالكلام ويظهر بالكلام ويُمارَس بالكلام ويتم نشر وتأييد دين وشيعة معينة لنفسها وأمرها بالكلام سواء كان الكلام هو النمط الأوّلي للتأييد أو الثانوي الذي يأتي بعهد الفرض بالسلاح، فهذه الآية تدخل في باب الكلام من الشريعة. والسؤال هو: هب أن شخصاً بدأ ينشر كلاماً يفرّق الدين، ويؤسس لنفسه أشياعاً في أمر ديني بالمعنى القرءاني للدين الذي يشمل العلم والعمل، فكيف نتعامل مع تفريقه هذا من حيث ظهوره الكلامي بالأخصّ؟ والآية فيها الجواب عن ذلك. {إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شِيَعاً: لست منهم في شئ}. أي ميّز نفسك عنهم وانفصل عن تفريقهم ولا تشايعهم. السؤال الثاني: مَن سيتولّى أمر محاسبتهم على هذا التفريق والتشيّع الديني بالباطل؟ تكملة الآية فيها الإجابة {إنما أمرهم إلى الله} وكلمة "إنما" تشير إلى الحصر. أي ليس أحداً غير الله له التدخّل الإكراهي في أمرهم هذا. فإن أرادوا أن يفرّقوا دينهم فليفرّقوه، وإن أرادوا أن يصيروا شِيَعاً فليصيروا، {إنما أمرهم إلى الله} وليس لرسول الله ولا من دونه. {ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون}. وكما ترى ليس في الآية نصّ على معاقبة مَن يفرّق الدين بالفعل فضلاً عن القول. وعلى ذلك، مجرّد اتهام متكلّم أو كاتب بأنه "يريد تفريق الدين" أو "يريد تكوين شيعة دينية لنفسه" ليست مبرراً لمعاقبته حسب هذه الآية. ليس كل ما نهى الله عنه تجوز المعاقبة البشرية عليه، بل الغالبية العظمى

من تلك المنهيات هي أمور مردّها إلى حساب الله مثل تفريق الدين المذكور في الاية {إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون.}.

ومما يشهد لما سبق، أن في الآية بعد التالية، أمر الله رسوله {قل إنني هداني ربّي إلى صراط مستقيم، دِيناً قِيَماً مِلّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين.}. وهذا من تمثّل الدين والملّة المتّبعة في صوة قول ودعوة الآخرين إليه. والنبي هنا يقول ذلك للآخرين، حتى لمن يخالفونه. فلولا حرية الكلام حتى لو كان في ذلك تفريق بين الناس بناء على الأديان والملل والطوائف، للزم عن قول النبي وإعلانه هذا حسب المبدأ جواز معاقبة النبي إذ قد يرى سادة وكبراء البلد والملأ منهم والملوك والأمراء فيهم أن الأنبياء والرسل هؤلاء يدعون إلى تفريق الدين الحق الذي هم عليه والطريقة المثلى التي يتبعونها، وأن تخصيص ملّة إبراهيم بالاتباع دون سائر الملل والدعوة إلى بطلانها، هو بحد ذاته من تفريق الدين وجعل الناس شيعاً، أو إحداث خصومة بين الناس المتعايشين في أرض واحدة. وقد رأوا ذلك فعلاً ولا زال بعضهم يفعل ذلك حسب جوهر الدعوة، أي إعلان إنسان بأن هذا الدين حق وذلك الدين باطل، وهذه الملّة حق وتلك الملّة باطلة، ودعوة الناس إلى ما يراه ديناً حقّاً وملّة صائبة ونبذ ما سوى ذلك. حسب المبدأ، لولا عدم تقنين البيان، لاستحقّ الأنبياء والرسل عقوبة على مثل هذه الدعرة، وهي عقوبة عادلة إجمالاً. لكن بناء على عدم تقنين البيان، سيكون من حق الرسول أن يقول {إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيما ملّة إبراهيم}، ويكون لغير الرسول أن يقوم بمثل ذلك، ولا أحد يتدخّل بمعاقبة أي من الأطراف المتفرّقة والشيع المختلفة، إذ {إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون}. هكذا يستقيم الأمر على الكل بالعدل والإنصاف.

٣٨٤-{مَن جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، ومَن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلها وهم لا يُظلَمون.} أقول: هذه من مبادئ الجزاء الإلهي وهو العدل سبحانه القائم بالقسط. فإن أراد الحكام الاهتداء في حكمهم بحكم الله سبحانه، فالمبدأ هو {ومَن جاء بالسيئة فلا يُجزئ إلا مثلها وهم لا يُظلَمون}. الظلم ما جاوز المثل في السية. وما طمس بغير حق الحسنة. فإن طبّقنا هذه القاعدة على الكلمة فيصير الحكم هكذا: إن نطق شخص بكلمة فلابد أوّلاً من تقييم كل حسناتها وكل سيئاتها بقدر استطاعتنا ووسعنا وما أوتينا. بعد معرفة حسناتها، ولا تخلو كلمة من حسنة ومجرّد استعمال الكلمة حسنة لأنه ترويج للّسان وتحفيز للإنسان، فعلينا أن نجازيه على حسنته بأمثالها وأقلّ ذلك الاعتراف بأنها حسنة ولو من وجه واحد. وأمّا الذي يستأثر باهتمامنا هو الكلمة التي نصفها بأنها سيئة، فإنها هي التي تُعتَبَر جريمة وتُفرَض على قائلها العقوبة. فما هي العقوبة على الكلمة السيئة؟ {مَن جاء بالسيئة فلا يُجزئ إلا مثلها وهم لا يُظلَمون}. وذلك بأن تُرَدّ عليه كلمة سيئة مثلها، كما مرّ معنا كثيراً.

قد يقال: لكن للفعل عواقب، والعواقب متّصلة ذاتياً بالفعل وهي جزء من طبيعته بالتالي إن كانت العاقبة تستحق المعاقبة فالفعل الأصلي الذي أنتجها بذاته يستحقّ المعاقبة، وإعمالاً لقاعدة المعاقبة بالمثل العادلة فحينها يستحقّ الفاعل للأصل أن نُنزِل به مثل تلك العواقب التي نتجت عن فعله. وتطبيق ذلك على الكلمة، أن الذي يتكلّم بكلمة تؤدي إلى إحداث ألم نفسي دماغي يُمكن حتى قياس آثاره مادّياً في جسمه يستحق عقوبة تنتج له آثراً مادّية في جسمه أيضاً. أقول: الخلل في هذه الحجّة التي ظاهرها الأناقة والعدالة وحقيقتها بعد التأمل القليل البطلان والعدوان، يكمن في فكرة الاتصال الذاتي بين الكلمة وبين الآثار التي تحدثها في الإنسان المتلقّي لها. الحق أن الكلمة غير متّصلة ذاتياً بتلك الآثار، لكن الآثار من فعل الإنسان المتلقّي لها، فهو الظالم لنفسه والمؤذي لنفسه على الحقيقة. مثال

بسيط على ذلك أنه لو قال شخص للنبي "أنت مجنون وكاذب ومفتر على الله". لو كانت هذه الكلمات آثاراً ذاتية لتلك الكلمة، لما قال الله لنبيه "لا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون". فكيف ينهاه عن الانفعال السئ لتلك الكلمات إن كان الفعل ليس بيده في الحقيقة. هذا تكليف بالمحال وبما لا يُستطاع، والله لا يأمر بذلك. لو كان الحزن والضيق والألم الناتج عن كلمات الغير هو من فعل كلماتهم لوجب أن نشعر كلّنا بالحزن ولا انفكاك لنا عن ذلك. والحق أننا نستطيع الانفكاك عنه، بل قد نشعر باللذة والفرحة كلّما سمعنا تلك الشتائم توجّه نحونا. وهذا أمر شائع في القرءان وفي أهل القرءآن وإلى يومنا هذا. فمن جهة هم يأخذون حقيقة تلك الأقوال ويطبّقونها على أنفسهم بطريقة ما، وحيث أن تفصيل ذلك يطول فلا أريد الدخول فيه. ومن جهة أخرى يمكن أن يعتبروا تعرّضهم لتلك الشتائم دليل على جهل القائل لا على حالتهم هم، فلا يحدث فيهم أثر بالجملة إلا لعله الشفقة على ذلك المتكلّم الجاهل. ومن جهة ثالثة قد يعتبرونها تذكيراً من الله لهم بأنهم من المؤمنين، وذلك من قبيل ما أنشده المتنبي "وإذا أتتك مذمّتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل"، فهنا تصير الكلمة السلبية باعتبار إيجابية باعتبار آخر، وقس على ذلك. أما الذين يقولون بالاتصال الذاتي العضوي بين الكلمة وآثارها، وينسبون الآثار إلى شئ غير تعقل وإرادة السامع التي هي الفاعل الحقيقي المباشر لتلك الآثار في أنفسهم، كلّما سمعوا مذمة شخص لهم بأنهم من الناقصين فلن يروا فيها إلا شهادة عليهم بأنهم من الناقصين، وهذا من فعلهم هم، ولذلك المتنبي-في المثال المضروب-حين يسمع مذمة الناقص له فهو يعتبرها شهادة له بالكمال. فماذا لو سمع مذمة كامل له؟ حينها عليه تصديقها والاشتغال على الخروج من الحالة السلبية التي وجدها في نفسه بسبب سماع تلك الكلمة والتحوّل إلى الكمال، فحينها تلك الكلمة باعثة ومذكّرة له بحقيقة نقصه، وصاحبها لابد من شكره، وهو من قول عمر "رحم الله امرئ أهدى إليّ عيوبي". الحاصل: أن الكلمة إما خبر وإما أمر. فإن كانت خبراً فصورتها إما صادقة وإما كاذبة وإن كانت أمراً فصورتها إما خير وإما شرّ. هذه هي القسمة العامّة، وليس فيها ما يستحقّ عقوبة بذاته ولا ينتج أمراً سيئاً بالضرورة وبنفسه وإنما ينتج ذلك بفعل المتلقّي له. لأن الخبر الصادق لا تجوز المعاقبة عليه لأن العقوبة على الصدق من الكفر، ومن حساب الله أنه ينفع الصادقين صدقهم والمؤمنون يتواصون بالحقّ. ولأن الخبر الكاذب يتحمّل كذبه مَن لم يعرف كيفية تلقّى الخبر والتعامل مع العلم ومعرفة الصدق من الكذب. أما الأمر بالخير فواضح عدم استحقاقه لعقوبة. وأما الأمر بشرّ، فيستحقّ العقوبة على الشرّ مَن قام به وأراده وفعله. هذه هي النظرة العامّة وإن احتاجت إلى تفاصيل تجدها في محلّها من الآيات، وذكرنها الأمر مجملاً هنا لأن الآية مجملة وهي مبدأ عام له تفاصيل لا يجوز للإنسان العمل بما يشاء منها فإن لحكم الله حيثيات لا يعرفها الإنسان أو لا يحق له العمل بها لأنه غير مخوّل بذلك من الله تعالى. خلاصة الجواب عن مسألة الاتصال بين الكلمة وآثارها: الحق أن الكلمة غير متّصلة بآثارها باستقلال عن المتلقّي لها، شعر أم لم يشعر بفاعليته. وهذا هو أساس قوله تعالى "لا تزر وازرة وزر أخرى"، وأساس عدم حمل السادة والكبراء لذنوب أتباعهم الذين زعموا لله أنهم كانوا مجرّد أتباع لا حول لهم ولا فعل، فردّ الله ذلك عليهم وهو مردود بالبراهين الصادقة والحجج البيّنة حتى باستقلال عن إخبار الله تعالى بذلك في هذا الكتاب المبارك. وحيث أن العلاقة منفكّة بين الكلمة وآثارها بشكل عام، فالمتحمّل للأثر هو فاعله وفاعله هو متلقّي الكلمة. قد يوجد استثناء نادر جدّاً لهذه القاعدة، نشير إليه في محلّه إن شاء الله، ومع ذلك الاستثناء لا يخرم القاعدة في الحقيقة ولا يجعل تقنين البيان هو الحلّ من حيث تجريم الكلمة بحد ذاتها. وحسبنا ذلك في هذا المقام، لأن بحثنا غايته القرءآن بحصر المعنى قدر الإمكان.

— سورة الأعراف —

٣٨٥-{ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين. قال "ما منعك ألّا تسجد إذ أمرتك"، قال "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين". قال "فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبّر فيها فاخرج إنك من الصاغرين". قال "أنظرني إلى يوم يُبعثون". قال "إنك من المُنظَرين". قال "فبما أغويتني لأقعدنّ لهم صراطك المستقيم. ثم لأتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين". قال "اخرج منها مذءوماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنّم منكم أجمعين".} أقول: الدليل هو قول الله لإبليس {فما يكون لك أن تتكبّر فيها} وتكبّره تمثّل في قوله {أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين}. وتكملة الدليل في إنظار الله لإبليس وتركه ليدعو كما يشاء في الناس والدعوة من أصناف الكلام بأشكاله المختلفة، كما ظهر بعد هذه الآيات مع ءادم. ووجه الدلالة أن الله قال له {فما يكون لك أن تتكبّر فيها} لاحظ قيد {فيها}. فالتكبّر ممنوع في

الجنّة، وليس في الأرض فإنه حاصل في الأرض ويبقى المتكبّر في الأرض "إن فرعون علا في الأرض". فالله لم يقل: فما يكون لك أن تتكبّر. نقطة. لكنه أضاف قيد: تتكبّر {فيها}. فالمفهوم أن له التكبّر في ما سواها، ولذلك لم يخرجه من الأرض مثلاً إلى شئ آخر أو إلى العدم ويقول له "فما يكون لك أن تتكبّر في الأرض" كما قال له في الجنّة، وإنما أخرجه من الجنّة. فالجنّة دار الصفاء والحقيقة، أما الأرض فدار الاختلاط واجتماع التكبّر والتواضع وَ الحق والباطل وَ الصواب والخطأ. ولذلك تركه يدعو للضلال ويقعد على الصراط المستقيم ويحشد الأتباع بإيحائه ودعوته وأمره كما يشاء باستثناء العباد المخلصين المذكورين في آية أخرى. وبناء على ذلك، يكون من حق إبليس وكل أمثال إبليس أن يدعو لما يشاؤون ويتكبّروا كما يشاؤون ويقعدوا بأي صراط يشاؤون من صراط الله فما دون. وتلك مشيئة الله وحكمته في الأرض.

٣٨٦-{ ويآدم اسكن أنت وزوجك الجنّة فكُلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وُري عنهما من سوءتهما وقال "ما نهاكما ربّكما عن هذه الشجرة إلا أن تكوناً مَلَكَين أو تكونا من الخالدين". وقاسمهما "إني لكما لمن الناصحين". فدلّاهما بغرور، فلمّا ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عيهما من ورق الجنّة، وناداهما ربّهما "ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدوّ مبين". قالا "ربّنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين". قال "اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ، ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين".}
أقول: إن الله قد ترك إبليس ليقول لآدم ما يشاء من الإغواء والغرور، وجعل مسؤولية رفض تلك الأقوال الشيطانية على السامع أي ءادم ولا نرى في الآيات أن الله حاسب إبليس على ذلك القول لآدم، بل نجد الحساب توجّه حصراً على آدم وزوجه {ألم أقل لكما}. فنستنبط من هنا أمور: الأول يُترَك كل قائل ولو كان الشيطان بنفسه ليتكلّم مع مَن يشاء بما يشاء. الثاني يتم تعليم كل الناس حتى ينظر كل واحد لنفسه ويرفض ما يشاء ويقبل ما يشاء ثم حسابه على أفعاله. الثالث لا يوجد رقيب على ما يتكلّم به الناس، فإن الله لم يعيّن رقيباً يتجسس على إبليس أو يقف بجانب ءادم ليحاسب كل من يتكلّم معه بكلمة تضلّه وتغويه. الرابع مسؤولية تحديد الحق من الباطل والصواب من الخطأ والخير من الشرّ تقع على السامعين والمتلقّين ولا يُسأل عنها المتكلّم، حتى لو أقسم المتكلّم بأنه يقول ما فيه خير السامعين {وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين}. ثم في الآخرة الله يحاسب من يشاء بما يشاء. وفي الدنيا يجري الناس على قاعدة العدل.

٣٨٧- تنبيه من الدليل (٣٨٥-٣٨٦): لاحظ مدى حرية القول في العالَم الإلهي. إبليس يقول ما يشاء لله، وإبليس يقول ما يشاء لآدم. ولا يوجد نفاق وإخفاء وتستر وتقية وما شاكل في ذلك العالَم الأعلى.

قد تقول: لكن الله عاقب إبليس على تلك الكلمة التي قالها له {أنا خير منه}، وعاقب إبليس على الكلمة التي قالها لآدم {اهبطوا بعضكم لبعض عدو} و {لمن تبعك منهم لأملأن جهنّم منكم أجمعين}، فهل هذه من حرية القول؟ الجواب على ذلك يظهر بملاحظة ما فعله الله مع إبليس بالكامل. فلو تأملت ستجد أن إبليس فعل فعلاً وقال قولاً. وستجد أن الله مقابل ذلك فعل معه فعلاً وقال له قولاً. والفعل الإليسي يقابله الفعل الإلهي، والقول الإليسي يقابله القول الإلهي. ففي البدء حين أمر الله إبليس بالسجود وهو في الملائكة في العالَم الأعلى، وعصى هذا الأمر فلم يسجد، الله لم يعاقبه فوراً بل سأله وترك له مجال القول. ثم لما قال إبليس ما قال طاعناً في الأمر الإلهي ومشروعيته وحكمته، ردّ الله عليه بفعل وقول، حين

عصى بفعله أهبطه من السماء وافتتح بالهبوط لأن مبدأ الأمر عصيان إبليس وفعله {قال فاهبط منها}. وأما الردّ على ذلك القول فجاء في صورة قول {فما يكون لك أن تتكبّر فيها فاخرج إنك من الصاغرين..اخرج منها مذءوماً مدحوراً}. لاحظ العلاقة بين تكبّره من جهة والصَّغار والمذءومية والمدحورية من جهة أخرى. وهكذا الحال لو تأملت عذاب أصحاب جهنّم عموماً ستجد أنه ينقسم إلى أفعال تُفعَل بهم وأقوال تُقال لهم. وذلك لأنهم فعلوا أفعالاً وقالوا أقوالاً، فقابل العدل الإلهي كل واحدة بالتي تليق بها وتتناسب معها، وهو فرع لمبدأ {إنما تُجزَون ما كنتم تعملون}. والعمل يشمل القول والفعل. ومن الخطأ الشائع استعمال عبارة "القول والعمل"، بل الصواب حسب القرءان أن تقول "القول والفعل"، لأن العمل يشمل القول والفعل، ويشمل عمل الباطن وعمل الظاهر. وذلك قابل بينهما في آية "لم تقولون ما لا تفعلون". ولم يقل: لم تقولون ما لا تعملون. وكذلك حين يذكر الجزاء يستعمل دائماً كلمة العمل الشاملة، "تجزون ما كنتم تعملون"، وليس: ما كنتم تفعلون. ويوجد تفريق بين قول الله وفعل الله في القرءان، "كذلكم قال الله"، "كذلك الله يفعل ما يريد". وهذا التفريق مهم جداً وعليه يتأسس العدل. والقول أشرف من الفعل لأنه يسبقه ويدلّ عليه ويؤسس له ويدلّ على ما يعقله الإنسان ويريده من وجه مباشرة بغض النظر عن ظروفه الخارجية التي قد تسمح وقد لا تسمح له بإنشاء الصورة الفعلية لذلك المضمون الظاهر بالقول. والقول يسع من الحقائق ما لا يسعه الفعل، فالقول يسع ذكر وحده الله وأسمائه، لكن الفعل لا يكون إلا بقدر العبد وحدوده الكونية. القول يتجاوز الحدود الكونية، لكن الفعل لا يتجاوزه. ولذلك تجد فرعون مثلاً يقول ما يرفعه لكن فعله يدلّ على محدوديته الشديدة وعبوديته. وقس على ذلك. ومن هذا المنطلق نفهم سبب الاهتمام الشديد بإطلاق القول من كل قيد خارجي صناعي إكراهي فعلي. إذ كل القيود-التقنين حسب اصطلاحنا-الذي يتمّ على الأقوال هو لو تأملته نوع من الأفعال. أي أفعال تقابل أقوال، وهنا أساس الظلم والعدوان في كل تلك القوانين. الحق والعدل أن يُقابَل القول بالقول، والفعل بالفعل. هذه هي القاعدة العامّة العادلة. كل قوانين البيان ظالمة، ولا نستثني منها واحدة.

٣٨٨-{وإذا فعلوا فاحشة قالوا "وجدنا عليها ءاباءنا والله أمرنا بها" قل "إن الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون". قل "أمر ربّي بالقسط، وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون. فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة إنهم اتّخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مُهتدَون.} أقول: لاحظ بدايةً الفرق بين الفعل والقول في الآية، فهو متمم لما قررناه في الدليل السابق. الدليل في الآية هو قول قوم في تفسيرهم لسبب فعلهم للفاحشة {وجدنا عليها ءاباءنا والله أمرنا بها}. هل هذه المقولة التي فيها طعن في أمر الله تعالى عليها عقوبة؟ على القاعدة، كلّا. بل ردّ عليهم بقول. {قالوا..قل "إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون".} وتستمرّ الآيات ولا تجد أي عقوبة على تلك المقولة أو من يقول بمثلها. فعل الفاحشة مبني، حسب قولهم، على مقولة معيّنة تنقسم إلى قسمين. القسم الأول فكرة سَلَفية، القسم الآخر عقيدة إلهية. الفكرة السلفية هي قولهم {وجدنا عليها ءاباءنا}، وهذا المقطع بحدّ ذاته قد ردّ عليه بأقوال تناسبه في آيات أخرى حين اقتصروا على ذلك الآباء من قبيل "أولوا كان اباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون". قول بقول. أما العقيدة الإلهية، أي عقيدتهم في الله تعالى ونوعية الأوامر التي يأمر بها، فإنهم حين ذكروا أمر الله اكتفى في هذه الآية على الردّ على عقيدتهم في الله وأمره، لماذا؟ لأنه إذا تبيّن أن الله لا يأمر بفعل الفاحشة، فإذن فعلهم حسب السلطة الأكبر في اعتقادهم-إذ سلطة الله فوق سلطة الآباء حتى عند المشركين، لا أقلّ نظرياً-فحينها لا داع لنقض الحجّة الأصغر التابعة للأكبر، فبسقوط الحجّة الأكبر الأصلية تسقط الحجّة

الفرعية. ولذلك اكتفى في هذه الآية بقول يردّ قولهم في أمر الله {قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون.}. وعلى هذا النسق، تجري المقاولة بين أهل الحقيقة والعدالة حتى لو كانوا يتكلّمون مع أهل الباطل والفاحشة الظَلَمَة. قول بقول، ولا ذكر للعقوبة لا لهم ولا لمن يقول مثل قولهم. وإنما يُردَّ على من يقول مثل قولهم بمثل القول الذي ردّ الله ورسوله به عليهم، وقد تشرحه وتبيّنه لهم وتحتج له بأنواع الحجج، لكن لا تتجاوز ذلك إلى الظلم الفعلي والعنف العدواني على طريقة أصحاب تقنين الكلام الإنساني. إن سقطت الأفكار التي على أساسها يفعلون الفعل الذي ندعو إلى خلافه، حينها لن يبقى لهم مستمسك فكري شعوري فيتهاوى الفعل ولو بعد حين أو في أضعف الأحوال لا تبقى لهم حجّة معتبرة تؤيد فعلهم. القول خير العمل. لأنه حر ويكلّم عقل الإنسان ويحلل إرادته ويخاطب صميم وجدانه، ولا يقهره من الخارج ويفرض عليه النفاق فرضاً ويأطره عليه أطراً. إذا ذهبت قوانين الكلام إلى بلد، قال النفاق المُبَرَر "خذني معك".

٣٨٩-{ قل إنما حرَّم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن...وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون.} أقول: حرّمها نعم، وضع عليها عقوبات يقوم بها البشر لا. والدليل أنك لا تجد في هذه الآية نصّ على معاقبة من يقولون على الله ما لا يعلمون. ولا حتى تجده في الآيات غير هذه، كما في الدليل السابق حين قال بعض الناس أن الله أمرهم بفعل الفاحشة فردّ عليهم "أتقولون على الله ما لا تعلمون". ولم يقل: سأفعل بكم من العقوبات وأفعل. ففي الآية ذكر التحريم، وليس فيها ذكر العقوبة. فإما أن توجد العقوبة في آية أخرى، وإلا فهو تحريم للمؤمنين بالله ورسوله، يحفظونه بتعقلهم وإرادتهم، ولا يكرههم عليه أحد من البشر.

٣٩٠-{فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذَّب بآياته، أولئك ينالهم نصيب من الكتاب، حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفّونهم قالوا "أين ما كنتم تدعون من دون الله" قال "ضلّوا عنّا" وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين. قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في النار...إن الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تُفتَّح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط وكذلك نجزي المجرمين.} أقول: الافتراء على الله من الكلام، فهل تجد في الآيات أنه أمر معاقبتهم على ذلك في الدنيا بيد البشر؟ كلّا. إنما ذكر ثلاثة أشياء: توفّى الملائكة وَ دخول النار وَ عدم تفتح أبواب السماء. وكل ذلك كما تراه ليس فيه عقوبة بشرية على الافتراء على الله والتكذيب بآياته.

٣٩١-{لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه..قال الملأ من قومه "إنا لنراك في ضلال مبين". قال "يا يقوم ليس بي ضلالة".} {وإلى عاد أخاهم هوداً.. قال الملأ الذين كفروا من قومه "إنا لنراك في سفاهة.." قال "يا قوم ليس بي سفاهة}. أقول: لاحظ البساطة في كيفية تعامل الأنبياء مع الدعاوى والاتهامات الموجّهة لهم. أنت ضال، لا ليست ضالاً. أنت سفيه، لا ليست سفيهاً. في ظلّ تقنين البيان، يكون قول شخص لآخر-أو محكوم لحاكم: أنت ضال وسفيه. يقتضي معاقبته، للإساءة أو للكفر. أي الصعوبة في السير على طريقة نوح وهود المذكورة في هاتين الآيتين. يا نوح أنت ضال، يا قوم ليس بي ضلالة. يا هود أنت سفيه، يا قوم ليس بي سفاهة. طريقة عادلين ومباشرين ونفوس تثق في نفسها وعقول مطمئنة إلى حقيقتها. أن تشتهي تعنيف مَن يقول لك شئ سواء رماك في دينك بالضلالة أو في عقلك بالسفاهة أو أي كانت الشتيمة، دليل على ضعفك وتأصلك إجرامك واحتقارك لنفسك ومعرفتك بأن ما يقولونه فيه حقيقة إن لم

يكن هو عين الحقيقة الكاملة التي تدركها من نفسك فتكره أن يعكسها لك غيرك كالمرآة التي تُري القبيح وجهه. انظر في أي بلد لديها قوانين ضد الكلام حتى لو كان شتيمة وسبّ من قبيل "إنا لنراك في ضلال" و "إنا لنراك في سفاهة" وكان المُخاطَب عظيماً بقدر نوح وهود عند الله وعند أولي الألباب، في اللحظة التي تجد فيها مثل هذه القوانين اعرف أن واضعها مريض وقابلها مريض وأنك في مكان يحتقر العقول ويربّي النفوس على الشكّ والضعف والاعتماد على الآخرين بأسوأ معاني الاعتماد وأفقره.

٣٩٢-{قالوا "أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد ءاباؤنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين". قال "قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب، أتجادلونني في أسماء سمّيتموها أنتم وأباؤكم ما نزّل الله بها من سلطان، فانتظروا إني معكم من المنتظرين".} أقول: لاحظ أن النبي هنا كان يتجادل مع قومه، هم يقولون ما يشاؤون وهو يردّ عليهم بما يشاء حتى ولو بعبارة قاسية مثل قوله "قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب". وهكذا ينبغي أن يكون الحال دائماً بين الناس.

٣٩٣-{وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال...ولا تعثوا في الأرض مفسدين. قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استُضعفوا لمن ءامن منهم "أتعلمون أن صالحاً مُرسل من ربّه" قالوا "إنما بما أُرسل به مؤمنون". قال الذين استكبروا "إنا بالذي ءامنتم به كافرون". فعقروا الناقة} أقول: بالرغم من إعلان الذين استضعفوا بأنهم ءامنوا بصالح، لم يعاقبهم قومهم حسب هذه الآيات، وإنما ردّوا عليهم بما قالوه ثم عقروا الناقة. ومن الغريب أن يوجد في بعض بلاد الكفار مَن هو أكثر عدلاً من بلاد المسلمين في هذا الباب، فتأمل.

٣٩٤-{ولوطاً إذ قال لقومه "أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين. إنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل أنتم قوم مسرفون".} أقول: أليست هذه ممارسة لحرية الكلام من لوط. يتدخل في كيفية مضاجعة القوم، ولا يقتصر على التوحيد والآخرة بالمعنى الشائع، فالرسل يعلّقون على كل شئ، على كيفية بناء البيوت واتخاذ المصانع وكذلك على كيفية المضاجعة واستعمال الشهوة. وفي كل ذلك يريدون أن يقولوا ما يشاؤون، حتى لو بلغ ذلك السبّ والانتقاص والاحتقار مثل قول لوط هنا {بل أنتم قوم مسرفون} هذا وصف لنفوسهم و {أتأتون الفاحشة} هذا وصف لأفعالهم، فرماهم بالفحش والإسراف، وهما من أسوأ الأوصاف. فطعن في أفعالهم وصفاتهم بالكلام، حتى إن كان المتلبّسين بهذه الصفات السيئة والأفعال المشينة هم الغالبية العظمى من أهل البلد إذ لم يكن ثمّة مسلم غير بيت واحد فقط وحتى هذا البيت بعض أهله كان من المسلمين وليس كلّه، فمع ذلك جاز عند لوط الطعن في الأفعال والصفات ورميهم بتلك القبائح التي ما كانوا يرونها كقبائح. فالأغلبية مهما كثرت لا يحقّ لها منع أو معاقبة الأقلية على ما تقوله في حقّ أفعالها أو صفاتها أيا كانت، هذه حرية نتعلّمها من عمل لوط عليه السلام في قومه.

٣٩٥-{ فما كان جواب قومه إلا أن قالوا "أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون". فأنجيناه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين. وأمطرنا عليهم مطراً فساء مطراً فانظر كيف كان عاقبة المجرمين.} أقول: لوط إنما قال لهم قولاً، فردّوا عليه بشئ، ولذلك تدخل الآية في باب الكلام من الشريعة. أما قول لوط فذكرناه في الدليل السابق. وهذه الآية تبيّن ردّ قومه عليه، وردّهم كان قولاً مقترناً بفعل. قولهم هو {قالوا "أخرجوهم

من قريتكم إنهم أناس يتطهرون}. وهو كما ترى من شقّين، والشقّ الأول ينقسم إلى قسمين. الشقّ الثاني وصف صادق للوط {إنهم أناس يتطهرون} وهذا لا بأس به فحقيقة إن لوطاً وآله يتطهرون، وهنا لا إشكالية من وجه، وإن كان صاحب هذا القول يرى أن لوطاً يستحق الذمّ بسبب تطهره. لكن الإشكالية في الشقّ الأول. {أخرجوهم من قريتكم} وهو من النفي من الأرض، وهو إحدى العقوبات الإكراهية-وكما سيأتي إن شاء الله في الدليل القادم. ويكفي أن الله جعله واحد من أربع عقوبات فيها القتل والصلب والقطع كما في آية المحاربة والإفساد. والسؤال الآن: ما هو سند هذه العقوبة؟ لماذا يريدون إخراج لوط من قريتهم؟ الجواب في في ذيل الحكم {أخرجوهم من قريتكم، إنهم أناس يتطهرون} الشقّ الأول هو الحكم، الشقّ الثاني هو العلم أي تفسيره وسنده. والمعنى: لأنهم يتطهرون فأخرجوهم من قريتكم. التطهر فعل وقول. الفعل هو عدم دخول لوط في منكراتهم. القول هو ما كلّمهم به لوط في من قبيل "بل أنتم قوم مسرفون". وبناء على هذا التحليل، يوجد احتمالان: (أ) لو سكت لوط ولم يظهر لهم الإنكار بالقول لتركوه بينهم ولما أخرجوه. وعلى هذا الاحتمال، يكون السبب الجوهري للعقوبة هو القول، بالتالي يصير قوم لوط من أنصار تقنين البيان، فيكونوا سلفاً لأنصار تقنين البيان. (ب) حتى لو سكت لوط، لمجرّد أنه رفض الدخول معهم في منكراتهم أرادوا إخراجه، ويكون القول سبب إضافي لإخراجه. وعلى هذا الاحتمال لا يكون القول سبب جوهري لكنه سبب معزز للمعاقبة، لكن هذا الاحتمال بعيد إذ إنما ذكروا العقوبة حينما جاهر بقوله وردّ عليهم وطعن فيهم وفي أفعالهم. ويبرهن على ذلك كون الآية ٨١ ذكرت قول لوط، ثم افتتحت الآية ٨٢ بـ {وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم} فالإخراج جاء جواباً لقول لوط، فنفهم أنه متعلّق به إذ هذا معنى الجواب وما جاء مضمون الإخراج إلا بعد القول. بالتالي يكون قوم لوط من أنصار تقنين البيان ويعاقبون عليه. لوط طعن فيهم وفي أفعالهم، وكل ما يقوله أنصار تقنين البيان من حجج تبرره موجودة لدى قوم لوط، فإن لوط خرج عن المألوف، طعن في الناس ومسالكهم، تدخّل في أعمالهم "الخاصة" و "العامة"، وإنما لوط ومن معه "بيت من المسلمين" في تلك القرية فكان من الأقلية بل كان فرداً معه بضعة أفراد على الأكثر، ومع ذلك رأى لنفسه الحرية والحق في التكلّم مع من يشاء بما يشاء حتى لو كان يخالف ويطعن ويسبّ وينتقص وقل ما شئت من ألفاظ يمكن صوف قول لوط بها. بل عقوبة قوم لوط أحسن وأيسر بكثير من ما يفعله أنصار البيان من المتأسلمين وغيرهم، فإن قوم لوط اكتفوا بإخراجه من قريتهم، فهو حرّ ليذهب ويعيش في أرض الله الواسعة، لكن أنصار البيان ممن ذكرنا وأشرنا إليهم لا يكتفون بالإخراج من القرية عادة بل يبدأون بطلب القتل أو الصلب أو القطع أو السجن أو التغريم وسرقة الأموال المحرمة. قوم لوط سلف لأنصار البيان من حيث جوهر المعاقبة وخير من أكثر أنصار البيان من حيث صور المعاقبة. والنتيجة أن قوم لوط كانوا من المجرمين بتعريف الله تعالى {فانظر كيف كان عاقبة المجرمين}. والمجرم كل من تشبّه بهم في ذلك الجواب.

٣٩٦-{وإلى مدين أخاهم شعيباً قال "يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بيّنة من ربّكم، فأوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم، ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، ذلكم خير لكم إن كنتم مؤمنين. ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدّون عن سبيل الله من ءامن به وتبغونها عوجاً، واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثّركم، وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين. وإن كان طائفة منكم ءآمنوا بالذي أُرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين". قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنّك يا شعيب والذين ءامنوا معك من قريتنا أو لتعودنّ في ملّتنا، قال "أولوا كنّا كارهين.

قد افترينا على الله كذباً إن عُدنا في ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها، وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربّنا وسع ربّنا كل شئ علماً، على الله توكّلنا، ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين".} أقول: هذا المقطع من أهم الآيات في باب عدم تقنين البيان على الإطلاق، وهي من المقاطع الجامعة لكثير من جوانب المسألة، الجوهرية منها والعرضية. فلننظر.

(أ) مواضيع كلام شعيب: تكلّم شعيب في أكثر من موضوع، في التوحيد والدين، في الأموال والتجارة والاقتصاد بالمعنى المعاصر، في البيئة وعدم إفسادها، في التاريخ وتفسير أحداثه، وقام بالتحذير والإنذار و الإشارة إلى تشبيه قومه بالمفسدين.

(ب) أثر شعيب: من أهم ما أحدثه شعيب هو شقّ الصفّ، وتفريق الناس، وجعلهم طوائف. وظهر ذلك في قوله وقول كبار قومه، أما قوله {إن كان طائفة منكم ءامنوا بالذي أُرسلت به وطائفة لم يؤمنوا}. فالذين يزعمون أن الكلام الذي يفرّق الأمّة يوجد العقوبة، فليحفظوا هذه الآية والفقرة.

(ج) معاقبة شعيب: القوم خيّروا شعيب وطائفته والذين جاهروا بالمعارضة بالقول، والخيار إما العودة وإما الخروج. قوم شعيب كانوا يقومون بما يقومون به من منطلق ملّتهم، {لتعودن في ملّتنا} وقال شعيب {إن عدنا في ملّتكم}. وملّتهم تشمل أعمالاً دينية بالمعنى الشائع ومعان مالية وسياسية. وشعيب خرج على ملّة قومه وارتدّ عنها، بدليل قوله {إن عدنا في ملّتكم بعد أ إذ نجّانا الله منها} فهو أو الذين كانوا معه أو كلاهما كانوا في ملّة مدين، ثم نجاهم الله منها، فلن يعودوا فيها، إذ لا عودة لشئ إلا إن كنت فيه، فقولهم {ما يكون لنا أن نعود فيها} يعني أننا كنا فيها، ثم نجانا الله منها، ولذلك لن نعود فيها. بالتالي شعيب والذين ءامنوا معه كانوا في تلك الملّة، فإن القول قول شعيب {قال أولوا كنّا كارهين. قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملّتكم}. إذن، شعيب ومن معه وقعوا في الردّة عن ملّة الأمّة. فماذا فعل القوم؟ استتابوه ! وهذه صورة الحكم {لنخرجنّك يا شعيب والذين ءامنوا معك من قريتنا أو لتعودنّ في ملّتنا}. كثّر الله خير قوم شعيب، فإن بعض من ينتسب إلى الله ورسله وشرعه ما كان سيخيّر من ارتكب ما ارتكبه شعيب بين الإخراج من القرية وبين العودة في الملة، بل كان سيخيّره بين القتل أو العودة في الملّة، وبعضهم لا يخيّره أصلاً ويقتله فوراً. كثيراً ما يكون طغيان أصحاب الإيمان أكثر من طغيان أصحاب الأوثان.

(د) جواب شعيب: جوابه من شقّين. الشقّ الأول على تفريقه بين الناس وتحويلهم إلى طائفتين. قال {إن كان طائفة منكم ءامنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا، فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين} ما معنى ذلك؟ التفريق بين الأمة وشقّ الصفّ الواحد وتحويلها إلى طوائف، عند كل من يزعم أنه من أتباع الرسل تقريباً هو أمر لا يحتمل حتى التردد، بل العقوبة هي القتل أو السجن ولا خلاف في المسألة إن بلغت حدّاً معين وأحياناً بمجرّد ظهور التفريق. لكن شعيب لا يقول بذلك. شعيب يريد أن يعارض بقوله ويجاهر بكلامه المخالف لما عليه قومه وكبارهم ورؤساءهم، ثم يريد من قومه أن يصبروا ! أن يصبروا {حتى يحكم الله} فيحيل على الغيب وعلى المستقبل وعلى شئ لا يفهمه ولا يؤمن به قومه، أو يحيل على الآخرة وحساب الله. بمعنى أن الأمر ليس بأيديكم أنتم أيها البشر، لكن الأمر بيد الله واتركوه ليحاسب هو من يشاء على ذلك. لكن قوم شعيب ورؤساءه لم يرضوا بذلك. بل أرادوا معاقبته في الدنيا وبأيديهم. أي يريدون فرض القانون. سبب قول شعيب {فاصبروا حتى يحكم الله} هو أن شعيب لم يعتدي على أحد بالفعل، وإنما قال قولاً، وفي باب الفعل لم يفعل ما يقتضي العقوبة أو هكذا كان يرى الأمر. لاحظ. أوّلاً شعيب نهى عن الشرك، والمفهوم أن قومه كانوا من المشركين. فلو كان التوحيد والشرك،

والدين عموماً، مما تجوز المعاقبة عليه، لما كان لشعيب إحالة أمر المعاقبة على مخالفته لدين قومه على الله وحسابه. لكن بناء علي خروج الدين من مجال القانون الإكراهي بطبعه-كما عرّفه شعيب نفسه أيضاً- يصير كلام شعيب مفهوماً ومعقولاً. الدين، توحيداً أو شركاً، ليس في نطاق القوانين مطلقاً. ولذلك قال شعيب {إن كان طائفة منكم ءامنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا}. التوحيد والشرك، النبوة والرسالة، وما شاكل ذلك كلّه خارج عن نطاق الإكراه القومي أي القانون حسب ما جرينا على تسميته. ثانياً شعيب دعاهم إلى أن يوفوا بالكيل والميزان ولا يبخسوا الناس أشياءهم. أي العدالة في التجارة. هذه الدعوة لابد أن تكون خارج نطاق القانون، وإلا كانت معاقبة شعيب جائزة. نعم، قد يتخذ كبار قوم طريقة معيّنة في التجارة تظهر لبعض الناس أن فيها بخساً وظلماً لكن تكون القضية محتملة أو تكون ظاهرة لكن هكذا يريد رؤساء القوم وواضعي القوانين فيها، في جميع الحالات لابد أن تكون الدعوة إلى شئ يخالف ما عليه العمل في البلاد في باب التجارة جائزاً، وإن كان التقيّد به من حيث العمل محلّ نظر بحسب حاله. أما شعيب فلم يدع إلى شئ يخالف المعقول مما يجيزه قومه، فإن كبار قومه لو لم يوفي أحد لهم الكيل والميزان وبخسهم أشياءهم لرفوضوا ذلك ورأوه ظلماً لهم، إذن هو أمر يعلمون أنه ظلم لكنهم يجيزونه لأنفسهم ويمنعون غيرهم منه، فكونه ظلماً أمر ثابت بنفسه. وشعيب إن أراد أن يوفي الكيل والميزان ولا يبخس الناس أشياءهم أي في تعاملات الخاصة فلا يوجد شئ من كلام قومه يوجب عليه عدم الوفاء والبخس، الأمر واسع في بلاده، فإن شاء أن يوفي ولا يبخس فله ذلك ولن يعترض عليه أحد. نعم قد يرفض هو وقوع عدم الوفاء والبخس في حقّه فيدعو إلى الكفّ عن ذلك. فالدعوة إلى ما يخالف الواقع في القوم من عمل تجاري ومالي جائزة، ولا يحق لأحد المعاقبة عليها في الدنيا، وفي ضوء ذلك نفهم سبب إحالة شعيب على حكم الله تعالى وإخراج ذلك من حكم البشر. لأن شعيب وجماعته لو مارسوا عدم الوفاء والبخس لكانوا مثل بقية القوم فلا عقوبة عليهم، ولو لم يمارسوا عدم الوفاء والبخس لما عاقبهم قومهم، بالتالي ليس في فعل شعيب ما يستحقّ عقوبة عليه على الوجهين، فدعوته الكلامية للكفّ عن ذلك خارجة عن ما يوجب المعاقبة من حيث الفعل إلا أن قومه أرادوا معاقبته لمجرّد القول والدعوة وهذا تقنين البيان. ثالثاً نهاهم عن الصدّ عن سبيل الله، وهذا طعن في طريقتهم في الدعوة إلى أفكارهم وملّتهم، إلا أنه بنى ذلك على نعمة الله عليهم وتذكيرهم بعاقبة المفسدين، فالمسألة وجدانية لا قانونية، فلا بأس فيها، ومخالفة شعيب الفعلية هنا هي مخالفة في باب الدين والإيمان المفترض أنه خارج نطاق القانون من الأساس كما تقدّم، فلا شئ عليه حسب ما يفترضه شعيب رسول الله. في ضوء ذلك، كيف نفهم العقوبة التي حكم بها قوم شعيب عليه؟ هي عقوبة على كلام شعيب ومجاهرته بما جاهر به. ولو كان شعيب قد فعل فعلاً يستحقّ العقوبة كالسرقة والقتل لما خيّروه بين الإخراج أو التوبة، بل لاستغلوا ذلك لمعاقبته بعدل، وهذا بحدّ ذاته يشهد على أنه لم يفعل فعلاً يستحقّ المعاقبة في عين كبار قومه، وإنما قال قولاً يستحقّ المعاقبة. الحاصل من الشقّ الأول من جواب شعيب هو خروج البيان والأديان من نطاق القانون القومي الإكراهي، شعيب يبني على هذا الأصل في قوله لقومه {فاصبروا حتى يحكم الله بيننا} أي البيان والأديان هي أمور يجب على الناس الصبر عليها، ولا يجوز لأحد من الناس الحكم فيها بل الحكم فيها لله تعالى وحده. أما الشقّ الثاني فيظهر بعد عرض الإخراج أو التوبة على شعيب، فأجاب شعيب {قال "أولوا كنّا كارهين"}. ومن هنا نرى تعريف الإكراه: الإكراه حين توجد عقوبة تتعلّق بالنفس أو المال يقوم بها البشر، ولا يكون إلا حيث لا يرضى عقل وقلب الإنسان عن العمل المقترن به إذ لو رضي به حقّاً لفعله من تلقاء نفسه ولما احتاج إلى إكراه أحد وإن

احتاج أحياناً إلى التذكير والذكرى تنفع المؤمنين بالشئ. الإخراج من القرية يعني ترك الممتلكات فيها، ويعني قهر الإنسان على التحرّك في جهة لا يريدها لو تُرك وشأنه، ويعني معاناة السفر وعذابه والانتقال إلى بلد آخر أو تأسيس بلد آخر، ومفارقة الأهل والأصحاب أحياناً، وترك الراحة التي يجدها الإنسان في موطنه الأصلي. كل ذلك بدرجة أو بأخرى يكمن في عقوبة الإخراج. لكن ما الذي يبرر هذه العقوبة؟ يبررها أن {الذين استكبروا من قومه} كانوا يعتبرون القرية ملكاً لهم {من قريتنا}، ولأنها لهم فلهم الحق في تحديد من يكون فيها ومن يخرج منها، ومن معايير الإخراج المخالفة في الملّة بالقول. وهنا يكمن الظلم. ليس في الإخراج من حيث هو، إذ النفي من الأرض عقوبة صحيحة في بعض الحالات. فظلمهم ليس لأنهم أرادوا إخراجه، لكن لأنهم أرادوا إخراجه على أساس باطل حسب أمر الله والعدل، كالقتل ليس كل قتل ممنوع بل القتل بغير حق، وليس كل صلب ممنوع بل الصلب بغير حق، وليس كل قطع ممنوع بل القطع بغير حق، كذلك ليس كل إخراج ممنوع بل الإخراج بغير حق. ففي عين الله تعالى ورسله، الإخراج بسبب اختلاف الملّة، والإخراج بسبب المجاهرة القولية بالمعارضة في الأمور الأخروية أو الدنيوة، هذا الإخراج هو إخراج بغير حقّ. ومن هنا استنكر شعيب {أولوا كنّا كارهين}. فشعيب لم يلمّ أغراضه وعفشه ويخرج. بل أراد البقاء في القرية، بالرغم من مخالفته لملّة معظم أهل القرية أو "الملأ" منهم، بالرغم من معارضته القولية لما هم عليه في أمر الدين والدنيا، في أمر الإيمان والمال والبيئة والقانون والسياسة، بالرغم من ذلك يرى لنفسه حقّ البقاء في القرية وفعل ذلك. بل لاحظ شدّة وقسوة ما أجاب به حتى بعد أن خيّروه {قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها} فانظر ما أشدّ ما وصف ملّتهم به، وكيف كفّرهم وادعى أن الله رافض لملّتهم، واعتبرها شيئاً من شدّة قبحه صار من النعم الإلهية أن نجاهم الله منها كأنها النار والله نجاهم منها. إلى هذا الحدّ كان شعيب يؤمن علماً وعملاً بالحرية الكلامية. وهو كلام لو قال مثله في بلاد تزعم أنها تؤمن به كرسول لله وتؤمن بغيره من الرسل، لقطعوا رأسه قبل إكمال كلامه. الحاصل: شعيب كان يرى عدم جواز الإكراه في باب الملل، وعدم جواز المعاقبة في باب القول والعقل. ويجوز للمخالف في الملّة والمظهر لمخالفته بالكلمة البقاء في البلاد، حتى لو شقّ الصفّ وصنع طوائف في البلاد بكلامه ودعوته، والله يحكم بين الناس في ذلك {وهو خير الحاكمين}.

(هـ) هلاك قوم شعيب: نلاحظ هنا أمرين. الأول أن شعيباً لم يأمر الطائفة التي ءامنت معه بفعل أي عدوان أثناء إقامتهم في القرية التي خالفتهم وكفرت بهم وحتى دعت أتباع شعيب إلى تركه {وقال الملأ الذين كفروا من قومه "لئن اتبعتم شعيباً إنكم إذا لخاسرون"}. أتباع شعيب، وأتباع الرسل، أقوى من الانثناء عن اتّباعهم لمجرّد قول الآخرين لهم أيا كانت مناصبهم. وأما من يرتدّ، فقد خسر نفسه وعقوبته هي عين ردّته فأبعده الله. شعيب لم يدبّر مؤامرة ولا عمليات اغتيالية ولا أي شئ من ذلك. الأمر الآخر أن الله تعالى هو الذي تولّى إهلاك قوم شعيب بعد أن ظلموا وكفروا. بعض الناس، من المنافقين والملحدين، يحيل على الله فقط حين يكون عاجزاً، أما إن قدر على الظلم فإنه لا يبالي لا بالله ولا بأمره، بل يفعل وقد ينسب ظلمه إلى الله لتبرير ذلك أمام وجدانه أو أمام أتباعه من السفهاء والمجرمين مثله. شعيب لم يكن كذلك. طالما أنه في القرية، فإنه مسالم لأهل القرية. والنبي صلى الله عليه وسلم فعل نفس الأمر، حين كان في مكة لم يحارب ولم يعتدي أو يأمر بالاعتداء على أحد. لكن بعد أن خرج وحصل ما حصل من عدوان قريش وغيرهم ردّ بما ردّ به.

٣٩٧-{ وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء لعلّهم يضَّرعون. ثم لدّلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا "قد مسّ ءاباءنا الضراء والسراء" فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون.} أقول: في قولهم "قد مسّ ءاباءنا" كفر بفعل الله وسنّته، ومع ذلك لم يأمر بالمعاقبة عليه بل تولّى هو الأمر بنفسه. فبدلاً من فهم تقلّب الضراء والسرّاء على أنه من رسائل الله إليهم حتى يعرفوا شيئاً، كفروا ذلك واعتبروا تقلّب الضراء والسراء من الأمور العادية التي تصيب الجميع ولا معنى إلهي لها. فهو قول فيه كفر بفعل الله وغايته. ومع ذلك لا نجد في الآية أن الله أمر رسوله بمعاقبة من يقول مثل ذلك القول، بل تولّى الأمر بنفسه {فأخذناهم} هو أخذهم ولم يأمر أحد بأخذهم.

٣٩٨-{أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.} أقول: نسبة المكر إلى الله، تحتاج إلى جرأة وحرية تعبير مطلقة في المجتمعات المتدينة خصوصاً والتي لها أي نوع من أنواع الإيمان بالإله، بل حتى تلك الملحدة قد تجد حرجاً في هذه النسبة. بيان ذلك، أن هؤلاء يرون أن المكر صفة الشيطان، فالشيطان هو الماكر. ولا يفهمون من معنى المكر إلا هذه النسبة الشيطانية الدنيئة. فبالنسبة للمجتمعات المتدينة بالألوهية، سيرون مثل هذه النسبة كفراً عظيماً وإهانة للذات الإلهية. وبالنسبة للمجتمعات الملحدة بالألوهية، قد يعتبروا أن تعليم الناس أن الإله ماكر فيه خطر عظيم على أخلاق الناس، إذ الإله هو المثل الأعلى ورمز القداسة والطهر والعظمة، فإن كان ماكراً كما أن الشيطان ماكر وأدنياء البشر ماكرين، حينها يكون هذا الكتاب وأصحابه ينشرون الدناءة والخسّة وإباحة المكر في الناس. لا تقل: لكن ليس هذا معنى مكر الله لكن له معنى آخر هو كذا وكذا. لأنه في ظلّ تقنين البيان عادة لا يوجد مجال للتبرير والتخريج واللف والدوران، كما أنك أنت إن كنت متأسلماً تقول بتقنين البيان حين تجد يهودياً ينسب التعب والبكاء إلى الله، أو تجد وثنياً ينسب البنات والبنين والزوجات له، أو إن سمعت عبارة "الإله يجامع" أو "الإله يضاجع" ستستنكر هذه النسبة أشدّ استنكار ولعلّك لا تصبر حتى على سماع تخريج وتفسير لها وتريد معاقبة الجرئ الذي نسب إلى الإله الجماع والمضاجعة-هذا بالرغم من أنك تؤمن بأن الرسل والأولياء يضاجعون ويجامعون ولا ترى في ذلك بأساً بينما المكر عموماً هو صفة سلبية في أذهان عموم الناس سواء نسبت للبشر فضلاً عمّا فوقهم من الكائنات-فالنتيجة هي العقوبة الحتمية سواء وقعت مباشرة أو بعد مرافعة شكلية لا قيمة لها. بالتالي، نسبة القرءآن المكر لله تعالى يحتاج إلى حرية كلام، وإلا وجب حظر القرءآن أو هذه الآية منه ومعاقبة كل قارئ يقرأ هذه الآية وينشرها بين الناس. كما قلنا ونعيد ونزيد، نشر القرءان بحد ذاته يفترض وجود عدم تقنين للبيان، لا أقلّ من باب الإنصاف.

٣٩٩-{وقال موسى "يا فرعون إني رسول من رب العالمين. حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق، قد جئتكم ببيّنة من ربّكم، فأرسل معي بني إسرائيل.} أقول: قصّة موسى وفرعون من الآية ١٠٤ إلى ١٢٠ ليس فيها إلا حوار كلامي وتقديم بيّنات متّفق عليها بين حزبين. موسى جاء بدعوى كلامية، فطالبه فرعون ببيّنة، فجاء بها وغلب موسى فرعون. {فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون. فغُلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين. وأُلقي السحرة ساجدين}. إلى هنا، نجد حرية الكلام، وكيف أن رسل الله وورثتهم بالتبع لا يحتاجون إلى إكراه أحد على كلامهم، وإنما يريدون مجالاً وحرية لتقديم ما عندهم من أقوال وبيّنات، وكفى. وإلى هنا، فرعون كان كريماً مسالماً يستحقّ التقدير، وإلى هذا الحدّ يكون فرعون خير من كل أنصار تقنين البيان ومعاقبة مدّعي الدعاوي على الله علماً وحكماً. لكن بعد ذلك، وقع فرعون في الظلم.

٤٠٠-{قالوا ءامنّا بربّ العالمين. ربّ موسى وهارون.} هاتان الآيتان تتصلان بمسألة عدم تقنين البيان ومسألة عدم تقنين الأديان. فمن حيث أن السحرة {قالوا} قولاً، يدخل ذلك في البيان، ومن حيث أنهم أعلنوا إيماناً جديداً وارتدّوا عن دينهم القديم فقد وقعوا في الردّة {ءامنا برب العالمين. رب موسى وهارون.}. فماذا فعل فرعون؟ {قال فرعون "ءامنتم به قبل أن ءاذن لكم، إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون. لأقطعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلبنّكم أجمعين.} أقول: قبل ذكر الدليل، لاحظ استعمال فرعون لكلمة المكر ونسبتها إليهم نسبة سلبية، فهذا يعزز المعنى الذي أشرنا إليه في الدليل (٣٩٨). نرجع. السحرة قالوا وارتدّوا عن دين فرعون ودخلوا في دين موسى، فهل كان عند فرعون تقنين للبيان والأديان؟ نعم. وهو سلف طالح لأنصار تقنين البيان وتقنين الأديان. بدأ فرعون بذكر فكرة الإذن، {ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم} ما علاقة الإيمان بالإذن؟ فرعون يرى أن سلطته تمتد حتى إلى أديان الناس، فلا يجوز لأحد اعتناق أي دين إلا دين يأذن به فرعون، فالدين لا ينبع من القلب والعقل والروح والإرادة الذاتية، لكنه ينبع من إرادة السلطة القاهرة في البلاد أي من الحكومة. الحكومة أو السلطنة أو الدولة أو قل ما شئت، هذه تحدد دين الناس ما هو وما يجوز أن يكون عليه. وإلا فالعقوبة هي السجن أو القتل أو الصلب وما أشبه. القانون هو إذن الدولة. حين يكون الشئ "قانونياً" فالمعنى أن رجال الدولة يأذنون به، أي لن يعاقبوا من يرتكبه في نفسه وماله ولن يعتدوا عليه بالعنف والسلاح. فقول فرعون {ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم} يساوي في ترجمته الواقعية قول القائل: الدولة وضعت القوانين التي تحكم موضوع الدين وستعاقب من يخالف هذه القوانين. وفي ضوء هذا المعنى، تصير كل الدول التي تسمي نفسها "الإسلامية" هي في الحقيقة ليست إلا دولاً "فرعونية". ثم من وجه آخر، لو ءامن السحرة لكن كتموا إيمانهم لما حلّت بهم تلك العقوبة، لكنهم أعلنوا عنها بالقول، فهنا نجد ممارسة كلامية من قبل السحرة، ومن أجل هذا الإعلان الكلامي وسماع الناس له وقد كانوا حاضرين كما هو معلوم من القصّة في يوم مشهود "وأن يحشر الناس ضحى"، فاحتاج فرعون إلى القيام بمنظر مرعب حتى لا يجرؤ الناس على الدخول في دين موسى وإعلان إيمانهم به بالفعل أو القول كالسحرة. فإن السحرة سجدوا وقالوا، والسجود فعل ديني ومظهر إيماني. ولذلك، قام فرعون بتقطيع أيدي السحرة وأرجلهم، وهذا فيه تعذيب شديد للمتعرض له وتخويف شديد للناس للمشاهدين له، ثم الصلب بعد ذلك هو حتى يشاهدهم الناس ويكونوا عبرة لهم فإن الصلب مثل وضع لوحة إعلان تجارية في مكان عالي حتى يراها الناس وتؤثر في نفوسهم شعروا أم لم يشعروا بذلك التأثير. فهدف فرعون من هذه العقوبة على البيان والإيمان هو إخفاء سبب الفتنة وتخويف الناس وردعهم عن الوقوع فيها ولذلك ورد في آية أخرى "فما ءامن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملإيهم أن يفتنهم" أي يعذّبوهم كما فعلوا بالسحرة الذين شاهدوهم وسمعوا عنهم. بثّ الخوف، هذا أحد أهم أسباب العقوبة على البيان والإيمان. وهو طريقة فرعونية كما ترى. فرعون من أئمة مذهب تقنين البيان والأديان. وسوف يقدم قومه، وقومه كل من اتبعه في مذهبه، سوف يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار فبئس الورد المورود.

وتأكيد لهذا المذهب الفرعوني قال فرعون بعد ذلك لمزيد بثّ من الرعب والخوف بين الناس حتى لا يتكلّموا علناً ولا يظهروا الارتداد {وقال الملأ من قوم فرعون "أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وءالهتك"، قال "سنُقتّل أبناءهم ونستحيي نساءهم وإنا فوقهم قاهرون".} تقتيل وقهر من أجل ثني عقل الناس عن الظهور وإرادتهم عن التفعيل والتوجّه في الوجهة التي تريدها في غير عدوان موجّه لا لفرعون ولا لقومه إذ إنما أراد موسى من فرعون أن يرسل معه بني إسرائيل فقط. نعم مصالح فرعون

الناشئة من استعباد بني إسرائيل ستتعطّل، لكن هذه المصالح مهدورة لأنها مبنية على الظلم وقهر العمّال على شئ لا يريدونه ولا يمكن اعتبار سعى موسى في ذلك الإرسال من العدوان على فرعون وقومه.

٤٠١-{قال موسى لقومه "استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين". قالوا "أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا" قال "عسى ربكم أن يهلك عدوّكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون".} أقول: بعد ما مضى من تقتيل فرعون لأبناء بني إسرائيل واستحياء نساءهم وقهرهم، حدث الحوار المذكور في الآية صدر الفقرة. الدليل من هذه الآيات هو التالي: موسى اجتمع سرّاً مع بني إسرائيل وكان يكلّمهم بكلام لا يرضى "الدولة" ويعلّمهم كيف يتحدّوا أمرها ويبشّرهم بهلاكها. مثل هذا الكلام من موسى يعتبر في ظلّ تقنين البيان بمثابة "خيانة الدولة" و "تحريض الشعب" و "مخالفة غرض الدولة من قوانينها الذي هو لمّ الشعث ورصّ الصفوف وتوحيد الأمّة تحت راية حكومتها الرشيدة" وما إلى ذلك من هراء الفراعنة الذي يسمعه الناس ليل نهار. موسى لم يكن يبالي لا بأمر فرعون ولا بدولته ولا بهرائه. حين كان يمنع من الاجتماع العلني، يجتمع سرّاً. حين كان يمنع من الكلام العلني، كان يتكلّم سرّاً. حين تصدر الدولة أمراً، يصدر هو كلاماً يزيل به أثر ذلك الأمر وينقض غرضها. الأنبياء وورثتهم لا يبالون بدولة ولا فرعنة، عقل النبي دولته وروح الولي فرعونه-بالمعنى الإيجابي لذلك.

٤٠٢-{فإذا جاءهم الحسنة قالوا "لنا هذه"، وإن تصبهم سيئة يطّيروا بموسى ومن معه، ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون.} أقول: قالوا قولاً فردّ الله عليهم بقول ينقضه. عدل مباشر.

٤٠٣-{وقالوا "مهما تأتنا به من ءاية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين". فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمّل والضفادع والدم ءايات مفصّلات فاستكبروا وكانوا قوماً مجرمين. ولما وقع عليهم الرجز قالوا "يا موسى ادع لنا ربّك بما عهد عندك، لئن كشفت عنّا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلنّ معك بني إسرائيل". فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون. فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليمّ بأنهم كذّبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين.} أقول: حين قالوا ما قالوه في أوّل الأمر، وهو طعن في موسى وإصرار على الكفر، لم يذكر الله حتى أن موسى أجابهم بجواب، بل ترك الأمر لله تعالى بالكلية حتى حصل ما حصل. الذي يؤمن بالله، لا يجد أنه مضطرّ دوماً للإجابة على السفهاء بالضرورة. الله ينتقم ممن يكفر به وبكلامه وهو يتولّى ذلك، ومثاله هذه الآيات. حتى حين نكثوا عهدهم مع الله وهو كلام عاهدوا به موسى وسيلتهم إلى الله، تولّى الله الانتقام منهم بسبب هذا النكث. فصاحب العهد هو الذي يتولّى محاسبة الناكث، وهم عاهدوا الله فالله تولى الانتقام، وهم كذّبوا بآيات الله فالله يتولّى ذلك.

٤٠٤-{وجاوزنا ببني إسرائيل البحر، فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم، قالوا "يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة"، قال "إنكم قوم تجهلون". إن هؤلاء متّبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون". قال "أغير الله أبغيكم إلهاً وهو فضّلكم على العالمين. وإذ أنجيناكم من ءال فرعون يسومونكم سوء العذاب يُقتّلون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربّكم عظيم".} أقول: المقطع يدور حول مقولة لبني إسرائيل قالوها لموسى. طلب. وهو {اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة} يشيرون إلى الأصنام. وهو يطلب باطل

كما بيّن لهم موسى ذلك. لكن هل عاقبهم على هذا القول الباطل والذي فيه طعن في الله تعالى من أكثر ن وجه وظلم لأنفسهم وجهل ونكران للجميل وغفلة عن نِعَم الله تعالى عليهم؟ الجواب القاطع: كلّا. إنما ردّ على قولهم بقول مثله، وشرح لهم بالكلام جهلهم وسوء قولهم، فطعن في أشخاصهم وفي مقولتهم، في أشخاصهم حين قال لهم {إنكم قوم تجهلون}، وفي كلامهم في بقية بيانه. قول بقول، حتى لو كان القول الأول فيه شرك وكفر وظلم وفيه ما فيه من الأباطيل والسوء. فلتكن هذه الآيات ببالك حين تقرأ قصّة موسى عموماً وخصوصاً ما سيأتي من أمر العجل. ولو كان مجرّد طلب تجسيد الإله في صورة صنم ما، أقصد الطلب بالكلام، تقتضي العقوبة لوجب على موسى معاقبة الطالبين لذلك، ولم يفعل كما هو واضح من الآيات إذ ليس فيها حتى تهديد من موسى لمن يعيد تلك المقولة بعد أن شرح لهم سبب جهلهم وبطلان قولهم. موسى قد يرد على قولهم بقول لكن يقول بعد ذلك "فمن طلب مثل ذلك الطلب سوف أعاقبه بكذا وكذا". لكنه لم يفعل. لم يذكر العقوبة ولا من وجه، لا في الحاضر ولا في المستقبل.

٤٠٥-{وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية...فبدَّل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم، فأرسلنا عليهم رجزاً من السماء بما كانوا يظلمون.} أقول: قالوا غير الذي قيل لهم، أي قالوا شيئاً، لكن الله الذي تولّى عقوبتهم بإرسال {رجزاً من السماء}. هذه الآية شاهد على أن الله حين يعاقب على القول يتولّى هو العقوبة ولا يجعلها للبشر وحكمهم وتسلّطهم على بعضهم البعض.

٤٠٦-{وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر...وإذ قالت أمّة منهم "لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذّبهم عذاباً شديداً" قالوا "معذرة إلى ربّهم ولعلّهم يتّقون". فلما نسوا ما ذُكّروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء، وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون.} أقول: قصّة هذه القرية شاهد على أن الكلام لابد من حمايته من وجه، ولابد من نشره من وجه آخر. أما وجه الحماية، فالآية تظهر أن أهل القرية-باستثناء الفريق الذي نهى عن السوء- كانوا قد انغمسوا في أعمال فاسقة. أي الأغلبية كانت إما تعمل بذلك العمل الفاسق وإما كانت ساكتة عن ذلك العمل الفاسق. فلم تبق إلا الأقلّية القليلة جدّاً التي لم تعمل وتكلّمت ضدّ تلك الأعمال المرفوضة. الآن، تصوّر لو قرر الأغلبية وضع قانون يعاقب من يتكلّم ضد تلك الأعمال الفاسقة؟ النتيجة ستكون سدّ كل باب محتمل للتغيير والإصلاح، ومن بعد ذلك الهلاك. حرية الكلام لابد أن تكون فوق كل قانون، سواء كان واضع القانون هم الأغلبية أو الأقلية. لذلك هي "حرية" أي فوق القانون والقانون لا يقربها، أي الإكراه الخارجي لا يدخل فيها. أما وجه النشر، فالآية تبيّن واجب الكلام على الناس حتى لو كان الوضع من السوء ما كان، ولسان حال أهل هذا المسلك الرشيد هو {معذرة إلى ربّهم، ولعلّهم يتّقون}. فمن جهة، الكلام واجب على الإنسان من حيث عبوديته لله تعالى. ومن جهة أخرى، الكلام مع إنسان يدلّ دائماً على إمكانية صلاح الإنسان ووجود بصيص أمل ونور حتى في أحلك أوقات الظلمات التي يقع فيها الإنسان {لعلّهم يتّقون}، "لعلّهم" هذه لا حدّ لها وهي حاضرة دائماً في قلوب أهل الكلام والعقل العالي. ومن جهة ثالثة، فإن النجاة ستكون فقط للذين {ينهون عن السوء}، أما البقية-الذين علموا والذين سكتوا أيا كانت معاذيرهم- فسيهلكوا. وهذه القرية لم يكن فيها قوانين ضد التكلّم عن أعمالهم الفاسقة ووعظهم. بدليل أن الذين لم يريدوا وعظهم ما احتجّوا بوجود عقوبة وإكراه ضدّهم واضطرارهم إلى التقية مثلاً، لكنهم قالوا {لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذّبهم عذاباً شديداً} مما يدل على إمكانية التكلّم بدون خشية، لكنهم قرروا عدم التكلّم لأسباب ومعاذير عندهم لم يقبلها الله تعالى منهم إذ لم يجعلهم ممن ينهى عن السوء وإنما قصر النجاة على

الذين ينهون عن السوء وأصحاب التحبيط أولئك ليسوا منهم فإذن يدخلون في {وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون}. فالفاسق من يعمل الفسق، والفاسق من يسكت عن من يعمل الفسق ولا ينهاه عن السوء مع أنه لا إكراه عليه يحول بينه وبين القيام بتكليف النهي والوعظ المناسب. هذه القصة تكشف عن كون الناس لا تسكت فقط لأنها تخشى العقوبة، لكن لديها أسباب أخرى قد تجعلها تسكت عن الحق وحتى ما تعتقد هي أنه حق، فإن هذه الأمّة التي قالت {لم تعظون قوماً} كانوا يعتقدون بأن عمل أهل القرية سيجلب عليهم هلاك الله أو عذابه الشديد، لكن مع ذلك سكتوا ولم ينهوهم عن السوء. يوجد أكثر من لجام على أفواه أصحاب الكلام، أحدها وأخطرها هو لجام القانون، لكن توجد أنواع أخرى من اللجام، منها عدم فهم التكليف ومنها اليأس من الإصلاح ومنها غير ذلك. من كان عليه لجام القانون، عليه أن يسعى في خلع لجامه. ومن لم يكن عليه لجام القانون، إن سكت فهو من رؤوس الظالمين ولو كان يلعن الظالمين ليل نهار في سرّه وخلوته ومع أشباهه.

٤٠٧-{وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلّهم يرجعون.} أقول: الآية تدل على وجود منفعة في الحسنات والسيئات. ولا ينطبق هذا المبدأ على شئ كما ينطبق على الكلمات. وقد بيّنا ذلك من قبل، لكن أحببت أن أشير إليه هنا إذ ظهر المبدأ العام بوضوح شديد. فالذين يظنون أن الحسنات فقط هي التي تؤدي إلى الرجوع، تردّ عليهم الآية وتبيّن أن السيئات أيضاً قد تكون سبباً للرجوع إلى الله، إلى الحق، إلى الخير، إلى ما ينفع الناس.

٤٠٨-{فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون "سيُغفر لنا"، أولم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه وللدار الآخرة خير للذين يتّقون أفلا يعقلون.} أقول: قولهم {سيُغفر لنا} باطل، وهو قول، فكيف ردّ عليه؟ ردّ عليه بأقوال، ولم يذكر أي عقوبة على من يكرر ذلك القول الباطل، والآية واضحة.

٤٠٩-{وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنّه ظلّة وظنّوا أنه واقع بهم، "خذوا ما ءاتيناكم بقوّة واذكروا ما فيه لعلّكم تتقون".} أقول: أمر {اذكروا ما فيه} يشمل كلاماً فيدخل في مسألتنا. نتقل الجبل فوقهم هو نوع من القهر، ولذلك نسبه إلى الله تعالى لأنه لا يحقّ له أن يقول "ائتيا طوعاً أو كرهاً" لشئ من الخلق إلا الله تعالى. فالآية شاهد على القهر للحق والدعوة للخلق.

٤١٠-{إذ أخذ ربّك من بني ءادم من ظهورهم ذريّتهم وأشهدهم على أنفسهم قال "ألست بربكم" قالوا "بلى شهدنا"، أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين.} أقول: الآية شاهد على مبدأ تقييد النفس بالنفس، وإلزام النفس لاحقاً بما أقرّت به سابقاً. وهو مبدأ نعمل به في جميع أبواب تقييد النفس بالنفس، ومنها الكلام.

٤١١-{أيُشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يُخلَقون. ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون. وإن تدعوهم إلى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون. إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنت صادقين. ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أعين يُبصرون بها أم لهم ءاذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدونِ فلا تُنظرون.} أقول: الآيات في المقطع

المذكور سابقاً والتي تمتد لبعض آيات أخرى، كلّها تدور حول دعوة المشركين إلى عدم الشرك، وكما ترى فإنها تبطل شركهم بالكلام، وليس فيها تهديد بعقوبة. حتى أن الآيات تأمر بقول شئ المفترض أنه مرفوض عند أهل التوحيد، وهو دعاء الشركاء. {قل ادعوا شركاءكم} البعض قد يرى هذه الآية ك"تهديد" وليس المقصود بها أمرهم بأن يدعو شركاءهم فعلياً. نحن نرى أن ذلك تفسير باطل أو في أحسن الأحوال قول ضمن أقوال. الآية على ما تقول. "قل ادعوا شركاءكم". لماذا؟ حتى تعرفوا بالتجربة أنهم ليسوا شيئاً أو لا سلطان لهم. وهذا شاهد على منفعة كل أصناف الكلام، حتى الباطل منه. الحق من الكلام ينفع مباشرة، الباطل من الكلام ينفع غير مباشرة، أي ينفع من جهة ظهور بطلانه.

٤١٢-{خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين.} أقول: مبدأ الإعراض عن الجاهلين من أهم المبادئ في موضوع حرية الكلام. أنصار تقنين البيان يكفرون بمبدأ الإعراض الذي قرره الله تعالى في أكثر من آية. بكل بساطة، أعجبك كلامه استمع، لم يعجبك أعرض، والسلام. لا داعي للطغيان ولا الظلم ولا التكلّف. بكل بساطة، أعرض عنه إن كنت تراه من الجاهلين. أحياناً الحقيقة بسيطة، وعناد وأمراض الناس هي التي تدخلهم في الأباطيل.

٤١٣-{وإما ينزغنّك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم. إن الذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فإذا هم مُبصرون.} أقول: بعد مبدأ الإعراض عن الجاهلين، يوجد مبدأ الاستعاذة برب العالمين والتذكر والتبصّر حين يأتيك شئ من الشياطين. وينطبق ذلك على المتكلّمين بسهولة ولا يحتاج إلى شرح. المسؤولية مسؤوليتك، إذ بيدك الإعراض وبيدك الاستعاذة وبيدك التذكّر للتبصّر، فأي كلام باطل وشرّ ومتكلّم شرير خبيث يمكن أن ينال من قلبك وعقلك بعد الإعراض والاستعاذة والتأمل.

٤١٤-{وإذا لم تأتهم بآية قالوا "لولا اجتبيتها" قل "إنما أتبع ما يوحى إليّ من ربي، هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون".} أقول: قالوا فردّ عليهم بقول.

٤١٥-{واذكر ربّك في نفسك تضرّعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والأصال ولا تكن من الغافلين. إن الذين عند ربّك لا يستكبرون عن عبادته ويُسبّحونه وله يسجدون.} أقول: الآية الأولى حكم، والثانية هي سنده والباعث على العمل بذلك الحكم. وكما ترى، فالباعث علمي وجداني، وليس قانونياً. الذين يذكرون ربّهم بالجهر من القول، لا عقوبة عليهم ولا يحقّ لأحد إكراههم على الضدّ من ذلك. لأن سند الحكم غير إكراهي بل هو سند عقلي تعليمي، وهو سند الأحرار.

—سورة الأنفال—

٤١٦-{ كما أخرجك ربك من بيتك بالحق، وإن فريقاً من المؤمنين لكارهون. يُجادلونك في الحق بعد ما تبيّن، كأنما يُساقون إلى الموت وهم ينظرون.} أقول: الله هو الذي أخرج رسوله من بيته، وأخرجه بالحقّ. والخروج في هذه الآية المقصود به القتال، أي بحسب تعبيرات البشر "حملة عسكرية"، والرسول هو "القائد العسكري" حسب تصوّرهم. بالرغم من ذلك وصف الله فريق من المؤمنين، أي الجنود، بأنهم {كارهون}. ثم لم يكن كرههم باطنياً مستتراً، بل أظهروه. ولم يظهروه فقط بالتململ أو الكسل أو التقاعس، لكن أظهروه بصورة كلامية، وصورة كلامية قويّة هي الجدل {يجادلونك} والمجادلة لم تتوجّه لأي شخص آخر أو يتجادلوا فيما بينهم، بل جادوا "رأس القيادة العسكرية" مباشرة. وما يجادلونه فيه ليس موضوعاً يحتمل أن يكون حقّاً أو باطلاً، بل هو حق {يجادلونك في الحق}. والحق أحياناً يكون قد تبينّ أحياناً لم يتبيّن، فيقع الجدل فيه لأنه لم يتبيّن بعد، لكن هؤلاء جادلوا في الحق {بعد ما تبيّن}. ووصف الله شدّة كراهتهم وتشددهم في الجدل الرافض للخروج بأنهم صاروا {كأنما يُساقون إلى الموت وهم ينظرون}. لا يوجد وصف أبلغ ولا أعمق من هذا الوصف للحالة التي كان عليها ذلك الفريق، ومدى تشددهم في المجادلة الكلامية للرسول. ومن هنا تدخل الآية في باب الكلام من الشريعة، فصل الكلام

أثناء الحرب. الآن، ماذا فعل الرسول مع هؤلاء؟ هل عاقبهم لأنهم "زرعوا الفتنة والتقاعس في الجيش"؟ هل عاقبهم لأنهم "جادلوا في الحق بعد ما تبيّن"؟ هل عاقبهم لأنهم تجرأوا على مجادلة "رئيس الدولة وقائد الجيش" بعد أن تم اتخاذ قرار الخروج والذي مصدره هو الله تعالى؟ الجواب على كل هذه الأسئلة المشروعة وغيرها: كلّا، بضرس قاطع. بل ليس أنه لم يعاقبهم فقط، لكنه زاد على ذلك بأن وصف حالهم وخلّد ذكرهم في القرءان الكريم. وانتهى الأمر على ذلك. الأحكام من هذا المقطع: الحكم الأول تجوز المجادلة من كل أحد لكل أحد، وفي كل موضوع وشئ، رسول الله وأمر الله فما دون ذلك. الحكم الثاني : تجوز معاقبة أي مجادل، أيا كان الموقف الذي يجادل فيه، حرب أو سلم، حق أو باطل، المتبيّن أو المبهم، المجادلة المنطلقة من تجرّد عقلي أو من كره وشعور نفسي. الحكم الثالث لا يجوز تكفير المؤمن لأنه جادل وكره في أمر من الأمور العملية الدنيوية، فإن الله وصف الفريق الكاره المجادل بأنه {من المؤمنين} ولم يقل: من المسلمين حتى يشمل الذي يبطن الكفر أو لم يدخل الإيمان في قلبه. بل الفريق المذكور هو {من لمؤمنين} بالرغم من كرهه للخروج ومجادلته رسوله الله التابع لأمر الله في الحق بعد ما تبيّن. استطراد (نفثة مصدور): صدقوني أيها الإخوة أننا لم نفهم دين الله ولا كتاب الله بعد، ونحن نتبع ديناً مصدره شئ آخر غير كلام الله تعالى وسنّة رسوله الحقيقية.

٤١٧-{ وإذا تُتلى عليهم ءاياتنا قالوا "قد سمعنا، لو نشاء لقلنا مثل هذا، إن هذا إلا أساطير الأولين". وإذ قالوا "اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم". وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون.} أقول: لم يأمره رسوله أن يعاقب من يقول بأنه يستطيع أن يقول مثل القرءآن، ولا من دعا بما دعا به أولئك. فادعاء القدرة على الإتيان بمثل القرءان لا تستوجب عقوبة، على عكس ما يظنّ السفهاء الذين يزعمون أن الشخص الذي يدّعي أو يحاول أن يعارض القرءآن يستحق العقوبة فوراً-وكأنهم يخافون من تحقيقه لذلك ! في قول الكفار هنا أمران: الأول {لو نشاء لقلنا مثل هذا} وهي دعوى القدرة على معارضة القرءان، لا تستوجب عقوبة، وكل ما نفعله معه هو أن نقول له هات ما عندك لنرى. الثاني {إن هذا إلا أساطير الأولين} وهي دعوى سرقة محمد من كتب وكلام السابقين أو دعوى بطلان معاني القرءان، كلاهما لا يستوجب عقوبة، والردّ على كل واحدة بحسبها كما قررته وأشارت إلى سبيل الرد عليه آيات أخرى. أما العقوبة فلا، فإن الله تعالى لم يذكر بعدها: ومن قال مثل ذلك فعاقبوه بكذا وكذا، أو شئ يفيد هذا المعنى.

٤١٨-{وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشوا وتذهب ريحكم، واصبروا إن الله مع الصابرين.} قد يُقال: التنازع يظهر بالكلام، والآية تنهى عن التنازع، فإذن يجوز تقنين البيان ومعاقبة المتنازعين. الجواب: نعم التنازع يظهر بالكلام، ونعم الآية تنهى عن التنازع، لكن تجويز معاقبة المتنازعين باطلة ومن عندك وليست من الآية. فإن في الآية حكم وعلم، أو حكم وسنده الباعث عليه. حين قال {لا تنازعوا} هذا حكم ونهي، لكن على ماذا أسسه الله تعالى؟ أسسه على {فتفشلوا وتذهب ريحكم} وهذه معلومة وإرادة، وليست عقوبة كالقتل والجلد مثلاً. فكأنه يقول بل إنه يفيد ذلك: إن أردتم أن لا تفشلوا ولا تذهب ريحكم، فعليكم بأن تطيعوا ولا تنازعوا. أي لابد من فهم العلاقة بين التنازع وبين الفشل، ثم بعض أنواع التنازع لا تؤدي إلى الفشل لكن تؤدي إلى مزيد من التوحيد والبصيرة فهذه حيث لا تؤدي إلى الفشل تكون خارجة عن موضوع التنازع المقصود بالآية، فالآية تنهى عن التنازع المؤدي للفشل. ثم التنازع المؤدي للفشل نهى عنه وأسسه على إرادتهم لضدّ الفشل وذهاب الريح. لذلك قال "أطيعوا" لأن الأمر مؤسس على معلومة

وإرادة، وليس على عقوبة وإكراه. ليس كل ما نهى الله عنه تجوز المعاقبة عليه، كما أن الذي لا يُعمل العقوبة التي أمر الله بها يكون من المحرّفين الحاكمين بغير ما أنزل الله فإن الذي يخترع عقوبة من عنده-سمّاها ما سمّاها-على شئ لم يأمر الله بالمعاقبة عليه بل أسسه على مبدأ الطاعة (معلومة وإرادة) يكون من المحرّفين الحاكمين بغير ما أنزل الله. الزيادة في الحكم مثل الإنقاص من الحكم، كلاهما كفر وقول على الله بغير علم ولا فهم. الحاصل: النهي عن التنازع في الآية لا نصّ على معاقبة الرسول للمتنازعين، لكنه نهاهم عنه وأخبرهم لماذا نهاهم عنه فإن عقلوا ذلك وأرادوه فبها ونعمت وإلا فليتحملوا نتائج الفشل وذهاب الريح.

٤١٩-{ إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض "غرَّ هؤلاء دينهم"، ومَن يتوكّل على الله فإن الله عزيز حكيم.} أقول: المنافقون والذين في قلوبهم مرض هم قوم من الذين أسلموا وتبعوا الرسول وهم معه ومن أهل المدينة. وأثناء الحرب مع الكفار، قالوا كلمة {غرّ هؤلاء دينهم} ومعلوم أن {هؤلاء} من ضمنهم رسول الله. فكلمتهم فيها طعن في وعد الله، وفي رسول الله، وفي الناس، وفي الدين، ولها أبعاد سياسية عسكرية لأنها جاءت في الحرب وهذه الكلمة غايتها تثبيط معنويات الجيش المسلم وطعن في قرار محاربة الكفار. حسناً، هذه الكلمة المشحونة بهذا القدر من المطاعن والأبعاد المختلفة الذاتية والموضوعية، الدينية والدنيوية، السلمية والحربية، كيف ردّ الله على الذين قالوا ذلك وهم تحت سلطة رسول الله إن شاء التسلّط عليهم؟ الجواب القاطع: ردّ بكلمة مثلها. {ومن يتوكّل على الله فإن الله عزيز حكيم}. جواب كلمتهم هو التوكّل والعلم، أي الوكّل على الله والعلم بأسمائه الحسنى تحديداً اسم العزيز الحكيم، والمفهوم بالضرورة أن الأسماء الحسنى تحكم الكون والتوكّل مفيد في الانتصار وما إلى ذلك من لوازم مفهومة من الربط بين جواب الله لكلمة المنافقين والذين في قلوبهم مرض. كلمة بكلمة، والسلام. حتى لو كانت الكلمة الأولى فيها طعن في وعد الله ورسوله وجند الأمّة أثناء الحرب. تقوية معنويات الجنود لا تُبنى على إخراس ومعاقبة المتكلّمين، لكن على تقوية معنوياتهم في حد ذاتهم، بالمعرفة والإيمان والعمل القلبي. القرءآن كتاب للأحرار، وليس كتاباً للعبيد.

٤٢٠-{ الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرّة وهم لا يتّقون. فإما تثقفنّهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم لعلّهم يذّكرون. وإما تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحبّ الخائنين.} أقول: المعاهدة كلام، والمعاهدة لا يدخل فيها الشخص إلا بإرادته فهو حرّ في إلزام نفسه بنفسه وتقييد إرادته بإرادته. فلما نقضوا عهدهم، جازت محاربتهم. فالآية شاهد على جواز معاقبة المتكلّم الذي يقيّد نفسه بنفسه فيلتزم بمضمون الكلام ويقبل بالشروط المجيزة للحرب في حال نقض عهده. لكن لا يجوز للرسول نقض العهد، وإن خاف من قوم خيانة فعليه أن ينبذ عليهم على سواء فتكون لهم فرصة توضيح عدم وجود خيانة إن كانوا غير خائنين بالفعل. الحاصل: المعاهدة كلام من طرفين، كل طرف حرّ في الدخول في المعاهدة وإلزام نفسه بمضمون كلامه، بعد أن يدخل فيها إن نقضها فتجوز معاقبته بالعنف إن كانت المعاهدة تتضمن ذلك، مثل المعاهدة التي تتحدث عنها الآية وهي لإيقاف الحرب بين الرسول وقريش، لما نقضوا عهدهم جاز للرسول محاربتهم وقد فعل {فإما تثقفنّهم في الحرب}. هم الذين عاهدوا، وهم الذين نقضوا، ونقضهم ظهر بفعل حربي، فجازت المحاربة. هذه الآية شاهد مهم على الحالة التي يجوز فيها معاقبة إنسان على مخالفة مضمون كلامه السابق، أي حين يقرّ على نفسه بإرادته ويُلزم نفسه بنفسه. وبالرغم من ذلك، فتح لهم باب الخروج من الحرب والدخول في السلم، فقال

بعدها {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله إنه هو السميع العليم.} لأن الأصل هو السلام والغاية هي السلام.

٤٢١-{..هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين. وألّف بين قلوبهم، لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم إنه عزيز حكيم} أقول: هذه الآية تكسر إحدى فرضيات أنصار تقنين البيان، الذي يزعمون أنهم بإرهاب الناس ومعاقبتهم على التكلّم بالكلام المخالف لهم سيؤدي ذلك إلى التأليف بين قلوب الناس. الآية تبيّن أن التأليف له أسباب أعلى من الأسباب الأرضية. وأقصى ما يمكن أن يناله- ولبعض الوقت فقط- الذين يأخذون بتقنين البيان هو ما ذكره الله من حال اليهود وهو "تحسبهم جميعا وقلوبهم شتّى" وبعد فترة يظهر انقلاب بعضهم على بعض، ويأكل بعضهم بعضاً كلّما استطاعوا.

٤٢٢-{ يـأيـها النبي حرّض المؤمنين على القتال..} أقول: الآية شاهد على أن الكلام الذي يُسمّى تحريضاًليس جريمة بالمعنى المطلق لذلك، بل هو من أنواع الكلام التي يمارسها النبي، والنبي يحرّض على القتال أحياناً. فالتحريض من حيث هو، أي جنس التحريض، ليس مرفوضاً بل أحيانا يكون مفروضاً.

٤٢٣-{ إن الذين ءامنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين ءاووا ونصروا، أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين ءامنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يُهاجروا وإن استنصروكم في الدّين فعليكم النّصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير.} أقول: الشاهد من الآية هو الاستثناء في قوله تعالى {إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق} والميثاق كلام والتزام حرّ بين طرفين، وهنا هم المؤمنين وقوم آخرين. فالآية تصوّر وجود ثلاثة أطراف: المؤمنون المهاجرون وَ المؤمنون غير المهاجرين وَ قوم قد اعتدوا على المؤمنين غير المهاجرين (نسمّيهم هنا، القوم). لو اعتدى القوم على المؤمنين غير المهاجرين واستنصروا المؤمنين المهاجرين فالواجب على هؤلاء نصرهم، لكن هذا الواجب يسقط والرابطة الإيمانية التي توجب النصر تبطل في حال كان ثمة ميثاق بين المؤمنين المهاجرين والقوم. فالميثاق رتبته أعلى ورابطته أقوى في الدنيا من رابطة الإيمان المجرّد، حتى لو كان الذي بيننا وبينه ميثاق قد اعتدى على إخواننا في الإيمان. إلى هذه الدرجة أهمية حفظ الميثاق والاستقامة فيه، أي الالتزام بالكلمة السابقة في الظروف اللاحقة. وهذا شاهد على مبدأ تقييد النفس بالكلمة والالتزام بها إن كان الميثاق صحيحاً نابعاً من علاقة طوعية لا من علاقة إكراهية. الخلاصة: الميثاق كلام ماضي، والقيام بحقوق الميثاق الذي بيننا وبين غير المؤمن أولى من القيام بحقوق المؤمن المتمثلة بالنصر. الإيمان أعلى في الآخرة لكن الميثاق أعلى في الدنيا.

—سورة التوبة—

٤٢٤-{براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين. فسيحوا في الأرض أربعة أشهر...إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يُظاهروا عليكم أحداً فأتمّوا إليهم عهدهم إلى مدّتهم إن الله يحبّ المتّقين. فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلوة وءاتوا الزكوة فخلّوا سبيلهم...وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون. كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتّقين. كيف وإن يظهرا عليكم لا يرقبوا في مؤمن إلّا ولا ذمّة يرضونكم بأفواههم وتأبي قلوبهم وأكثرهم فاسقون...لا يرقبون في مؤمن إلّاً ولا ذمّة وأولئك هم المعتدون. فإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون. ألا تُقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهمّوا بإخراج الرسول وهم بدأوكم أوّل مرّة..} أقول: من الآية ١ إلى ١٣ ترسم ما يكفي من الصورة التي أوجبت قتال بعض المشركين. وارتباط هذه الآيات بباب الكلام هي من حيث كون العهد

كلام. ومن حيث كون الطعن في الدين ذُكر في سياق الأمر بالقتال. وعلى ذلك نقسم الاستدلال إلى مسألتين:

المسألة الأولى العهد. الآيات صريحة وقاطعة في أكثر من موضع وهي تذكر أن المؤمنين عند عهدهم، ولا ينقضون عهدهم مع أحد، بشرط الاستقامة من الطرف الآخر للمعاهدة. والاستقامة حددها بأمرين أ) عدم الإنقاص: المعاهدة فيها شروط، بنود، التزامات. والإنقاص يكون إما بنقض شرط من الشروط، أو بالإنقاص من شرط واحد. مثلاً، المعاهدة قالت أوّلاً لا حرب ثانياً دفع مبلغ ألف دينار سنويا. فالإنقاص بالمعنى الأوّل يكون بإلغاء عملية الدفع. الإنقاص بالمعنى الثاني يكون بدفع مبلغ ستمائة دينار بدلاً من الألف المتّفق عليها. وقوله تعالى :ولم ينقصوكم شيئاً" عام فيشمل نوعي الإنقاص، وهو المعقول إذ لا فرق بين الإنقاص من كمّية الشروط والإنقاص من كيفية الشروط من حيث مبدأ عدم الإنقاص في جوهره ب) عدم المظاهرة. فإن قالت المعاهدة لا حرب مطلقاً، فهذا يعني الحرب المباشرة وغير المباشرة. المباشرة هي المعروفة، تأخذ جيشك وتهجم على غيرك. غير المباشرة أن تزوّد عدوّي بجنود من عندك مثلاً، أو تمدّه بالسلاح والعتاد من أجل مقاتلتي به لا لأي غرض آخر، أو دفع مبالغ مالية لدفع جيش آخر ليس جيشك لمهاجمتي والذي ما كان ليهاجمني لولا أموالك. نقض العهد يتم بالوسائل المباشرة وغير المباشرة، ولذلك قال تعالى "ولم يظاهروا عليكم أحداً". الحاصل أن العهد لابد من الالتزام بشروطه، كمّاً وكيفاً، مباشرة وغير مباشرة. المؤمنون عند شروطهم مطلقاً، والمبدأ عندهم هو "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم"، وهذه هي التقوى. ولذلك ذكر القرءآن في موضعين كلّما ذكر الالتزام بالعهد "إن الله يحبّ المتّقين". فالمفهوم أن حفظ المعاهدات بجدّية وبدون تلاعب وتحايل هو من لباب التقوى، والله يحبّ ذلك، حتى لو كان الطرف الآخر للمعاهدة هو من المشركين بالله تعالى. ففي مسألة العهد، لا نقض بل حفظ تام من طرف المؤمنين لكل طرف آخر استقام لهم. أما من حيث إقامة عهد جديد معهم بعد انتهاء مدّة العهد الأوّل، فتلك قضية أخرى تعتمد على عوامل كثيرة، وقد أشار الله إلى بعضها لكن لا يهمّنا الكلام في الظروف التي في ضوءها يقام العهد لأن ذلك لا يرتبط بحرية الكلام. الحاصل مبدأ الاستقامة في العهود حتى في المشركين، بحسب شروطها ومدّتها، ما استقام الطرف الآخر للمعاهدة، هو مبدأ ثابت ويشهد لمبدأ تقييد النفس لاحقاً بالكلام السابق والماضي.

المسألة الثانية الطعن في الدين. قال الله تعالى {وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم، فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلّهم ينتهون. ألا تُقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهمّوا بإخراج الرسول وهم بدأوكم أوّل مرّة}. توجد آيتان متّصلتان. لاحظ أنه في الآية الأولى قدّم ذكر نكثهم للأيمان من بعد عهدهم على ذكر طعنهم في ديننا. وفي الآية التالية ما ذكر إلا نكث الأيمان وهمّهم بإخراج الرسول وأنهم هم الذين بدأوا المؤمنين بالقتال، وما ذكر الطعن في دينهم. فمدار الأمر بقتالهم في الحقيقة ليس على طعنهم في ديننا، لكن على نكثهم الأيمان من بعد عهدهم وأنهم هم الذين بدأوا بالقتال أوّل مرّة. فلماذا ذكر الهمّ بإخراج الرسول؟ لأن إخراج إنسان من بلده فقط لأنه تكلّم دليل على أن القوم من الظالمين والمجرمين. فالله يذكر القرائن المتعددة التي توجب عدم الثقة بكلمتهم وعدم الفائدة من السعي في تجديد العهد معهم. فهو أوّلاً قد نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وهذا وحده سبب كاف لقتالهم. فوق ذلك، همّوا بإخراج الرسول بغير حقّ مما يدلّ على عدم مراعاتهم للحقوق واستعمالهم للجبرية والقهر والإكراه في أمور لا يجوز أن يدخلها الإكراه (كما فعل قوم شعيب معه من قبل حين سعوا في إخراجه بسبب كلامه وارتداده). ومن أكبر الشواهد على عدم أهليتهم للمعاهدات المستقيمة هو

أنهم بدأوا بالقتال، وأنهم إن استطاعوا الظهور على مؤمن، أي التحكم فيه واستعمال العنف معه لإجباره على شئ ما لفعلوا ذلك ولا يبالون أي إنهم إن قدروا فعلوا ما يشتهون من الظلم والعنف والقهر، مثل هؤلاء لا قيمة لكلامهم وأيمانهم لأن العهود فكرتها أن تقدر على قهر غيرك لكن لا تفعله بسبب عهدك، أما إن كنت تعاهد وأنت عاجز وتنقض عهدك إن قدرت فلا قيمة لعهدك والمجنون فقط هو من يتعامل معك بلغة العهود بدلاً من لغة السلاح. الأمر بقتالهم وعدم السعي في إقامة عهد جديد معهم بعد العهد الذي نقضوه ونكثوا يمينهم فيه أكبر وأشمل وقبل الطعن في الدين، وما الطعن في الدين إلا قرينة من بين قرائن كثيرة وليست القرينة الجوهرية التي رتّب الله عليها الأمر بالقتال. المعاهدة كانت للكفّ عن القتال لمدّة معيّنة. بعض المعاهدين قد نكثوا أيمانهم، وبعضهم لم ينكثوها لكن بدرت منهم بوادر تشير إلى أنهم يتوثّبون على المؤمنين كلّما استطاعوا بدون خرق المعاهدة مباشرة. في مثل هذه الحالة، أمر الله بمقاتلة الناكث والناقض للعهد (وهذا عدل لا يشكّ فيه أحد من العاقلين العادلين). وأمر بالنظر في جدوى تجديد المعاهدة مع أشباه الناكثين وذلك بناء على مدى التزامهم وكيفيته ومراعاة عهدهم وإحسانهم في ذلك. إذن الله لم يرتّب الأمربالمقاتلة فقط على حدوث طعن في الدين، ولو كانت هذه علّة كافية للمقاتلة لأمر بمقاتلة كل منافق وكل يهودي وكل صنف آخر من الناس من أهل المدينة وغيرهم وهذا لم يحدث كما هو معلوم والشواهد عليه بالمئات من الآيات وهو معلوم ثابت قطعاً.

الخلاصة: العهد محفوظ مطلقاً بشروطه ومدّته. الطعن في الدين لا يوجب القتال وإنما يوجبه القتال والاعتداء ونكث الأيمان ونقض العهود. مسألة العهد فيها تقيّد المؤمن بكلامه السابق. مسألة مقاتلة الناكث في يمينه والناقض لعهده فيها أن موجب القتال ليس كلاماً لكنه أفعال عدوانية من الناكث، فالنكث فعل عدواني وشروع فيه حقّاً "أولئك هم المعتدون" "لم ينقصوكم..لم يظاهروا عليكم". المؤمن يحفظ كلامه (عهده)، ولا يقاتل أحداً لعلّة الأقوال لكن لعلّة الأفعال (النكث-العدوان).

٤٢٣-{قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم...ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر...إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء} أقول: الأمر بالقتال والمشركون في هذه الايات كلّها هم أولئك الذي ذكرهم في بداية الآيات أي الذين نكثوا أيمانهم وصدّوا المؤمنين عن المسجد الحرام وبدأوهم بالقتال، ومن باب العدل وجزاء سيئة سيئة مثلها أنزل عليهم هذه الأحكام. الآيات متّصلة والمقصود واحد، لاحظ الخصوصيات في الآيات مثل {بعد عامهم هذا} فالكلام عن مشركين في زمن معيّن، وهم نفس الذين أمر بقتالهم بناء على الأسباب التي ذكرها في الآيات السابقة لهذه الآيات. كما منعوا المؤمنين من المسجد الحرام، كذلك سيمنعهم المؤمنون من المسجد الحرام. كما نكثوا أيمانهم وبدأوا بالقتال، كذلك سيقاتلهم المؤمنون ولن يقيموا معهم معاهدة جديدة بعد نقضهم لعهدهم "كل مرّة". هذه الأحكام عدل ومجازاة بالمثل.

أما آية إعمار مساجد الله، فقد يقال أن شهادتهم على أنفسهم بالكفر كلام، وبناء على هذا الكلام منعهم من المسجد الحرام. وردّه ما ذكرناه قبل قليل من تعليل تلك الأحكام، بالإضافة لأنه من المستحيل أن يكون المقصود بشهادتهم على أنفسهم بالكفر أنهم لفظياً شهدوا على أنفسهم بالكفر، لكن المقصود بلسان حالهم ومفهوم أقوالهم وأفعالهم بالنسبة للمؤمنين وفي عين المؤمنين الذين ينظرون بأمر الله ودينه، وإلا فلا يوجد مشرك يقف ويقول "أنا كافر" بالمعنى القرءآني للكفر الذي هو معرفة الحق وتغطيته بعد ذلك أو رفض الحق بعد إدراكه. ولذلك قال أنهم لا يعمرون مساجد الله، نعم فهم يعمرون أبنية معيّنة لا يرونها مساجد لله، لأن المساجد ليست الأبنية لكنها المعنى القائم بهذه الأبنية، ولو كان المقصود بالإعمار

مجرّد حلول الأجسام في بناء مادي لما شرط شروطاً فيمن يعمر مساجده أي بأنهم من المؤمنين بالله واليوم الآخر ولا يخشون إلا الله مثلاً، فمن الواضح أن الكافر والمنافق والذي يخشى الفراعنة والسلاطين المتسلّطين والذي لا يريد بالصلاة والأذان إلا الراتب النقدي أيضاً "يعمر مساجد الله" بهذا المعنى المادّي الظاهري. المقصود هنا بالعمارة العمارة الحقيقية المقبولة عند الله. أما العمارة بالمعنى الظاهري فقد ذكرها في الآية التالية فقال "أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن ءآمن بالله". فالتفريق بين العمارة الحقيقية والعمارة الظاهرية شرط لفهم الآيتين، لأنه في الأولى قال "إنما يعمر مساجد الله من ءامن بالله" و"إنما" أداة حصر، فحيث أثبت في الآية التالية أن المشركين يعمرون المسجد الحرام فالنتيجة التفريق بين العمارتين.

ويترتّب على ما مضى أنه مهما كان كلام الشخص فلا يجوز حرمانه من العمارة الظاهرية للمساجد ولا يجوز صدّه عنها. لكن في حال كان هذا الشخص مقاتلاً للمؤمنين، أو كان في الماضي قد صدّ المؤمنين عن عمارة المساجد، حينها يمكن من باب العدل مقاتلته وحرمانه.

ولو كان كلام الشخص المسالم يبرر منعه من عمارة المساجد من حيث المبدأ، أي إن كان كلامه غير مقبول للذين يملكون القدرة على منعه من المساجد، فحينها يكون منع قريش للنبي وأصحابه من دخول المسجد الحرام مبرراً، وما كان إخراجهم للرسول منه ظلماً، لأنه خالف إيمانهم وردّ على دينهم وطعن في عقلهم وعقيدتهم في الله.

٤٢٤-{ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يُحرّمون ما حرَّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون.} قد يقال: ما ذكر علّة لقتال هؤلاء إلا أنهم لا يؤمنون ولا يُحرّمون ولا يدينون، فما أمرهم بقتالهم إلا على الدين، فكيف تزعم أنه لا يوجد قتال على الدين؟ الجواب:

أوّلاً أحكام الله كلّ واحد، وما أطلقه في مكان قيّده في مكان آخر، والإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض مرفوض وصاحبه جاهل مخذول. كما أن الذي يأخذ إطلاق الصلاة في قوله "ويل للمصلّين" ويترك القيود التي ذكرها في نفس السورة وفي غيرها من السور والمفهوم إجمالاً من أحكام الصلاة في كتاب الله يكون مؤمناً ببعض وكافراً ببعض وهو يحكم بهواه وليس بحكم الله ولا حتى فهمه يصحّ قبوله على أنه فهم في كتاب الله لأنه لم يأخذ بأوليات لوازم فهم كتاب الله. بناء على ذلك، في هذه الآية لم يذكر علّة للقتال إلا عدم الإيمان والتحريم والدين، لكن في آيات أخرى وفي نفس السورة وقبل قليل فقط من هذه الآية ذكر تلك العلل. وإن كان الله لم يأمر بقتال المشرك إلا إن كان معتدياً، وأمر بالاستقامة معه في المعاهدة استقامة مطلقة إن استقام لنا، فيستحيل أن يكون الإيمان والتحريم والدين بالمعنى الشائع هو السبب الوحيد في القتال.

ثانياً هذه الآية كاشفة عن معنى "القتال" في كتاب الله. {قاتلوا} لا تعني: اقتلوا. ولو كانت {قاتلوا} تعني "اقتلوا"، لما قال بعدها "حتى يُعطوا الجزية" إذ المقتول لا يُعطي الجزية !

ثالثاً، لننظر في شروط الآية. الآية تقول {لا يؤمنون بالله} وأهل الكتاب فيهم الذين يؤمنون بالله، وكما قال الله نفسه في سورة آل عمران "وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله" فضلاً عن الشواهد الواقعية وتصريحاتهم الظاهرة التي لا تقلّ عن تصريحات المسلمين. الشرط الثاني {باليوم الآخر} وأهل الكتاب فيهم الذين يؤمنون باليوم الآخر كالذين قالوا "لن تمسّنا النار إلا أيّاماً معدودات" فهؤلاء يؤمنون باليوم الآخر وإن كانت لهم أخطاء في تفاصيل ماهية اليوم الآخر، فضلاً عن تصريحاتهم هم عن ذلك. الشرط

الثالث {لا يحرّمون ما حرَّم الله ورسوله} وهذا الشرط مطلق، أي يجب أن يكون الشخص الذي ينطبق عليه هذا الوصف لا يحرَّم مطلقاً أي شئ حرّمه الله ورسوله، ولو نظرت في جميع أهل الملل الكتابية ستجدهم يحرّمون ليس فقط واحد بل الكثير مما حرَّمه الله ورسوله، فستجدهم مثلاً يحرّمون القتل بغير حق أو الزنا أو عمل قوم لوط أو السرقة وما أشبه. الشرط الرابع {لا يدينون دين الحق} المفهوم من دين الحق هنا هو ما أرسل الله به رسوله محمد لقوله في آية أخرى "هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه"، هذا فهم وإن كانت الآية ذاتها لم تصرّح به، فالآية لم تقل: ولا يدينون بدينك. "دين الحق" يمكن أيضاً أن نفهم منها الدين المبني على الحق، والحق هنا ليس فقط بمعنى الحق الذي هو ضدّ الباطل بمعنى الحقيقي الموجود ضد الباطل الوهمي. لكن يصدق أيضاً وفي مفهوم القرءآن على الحق الذي بمعنى الحقوق، لقوله تعالى في آية أخرى مثلاً "إن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين" و قوله "لا تقتلوا النفس التي حرَّم الله إلا بالحق". وهو اسم استعمله حتى الرسول في أحاديثه ليدلّ على الحقوق مثل الحقوق المالية والنفسية. وبهذا المعنى نفهم معنى "دين الحق" أنه الدين المبني على الحق، أي العدل في الحقوق والتناسب في الحقوق بين الناس، مثل فكرة الاستقامة المتبادلة في العهود، أو مبدأ القصاص، وما أشبه مما أمر الله الكل بالتعامل به وهو مقتضى العدل والإنصاف العالمي. و"الدين" مفهوم أيضاً بمعنى الحساب والمحاسبة مثل قوله "مالك يوم الدين". ف"دين الحق" هو الحساب بين الناس المبني على الحقوق. فإذا نظرنا إلى هذه الشروط الأربعة، وفي ضوء قيد الاعتداء المبرر للقتال، يظهر أن المقصود الأوّلي بهذه الشروط هو وصف الذين يقاتلون المؤمنين، والمعنى أنهم بمنزلة من لا يؤمن بالله واليوم الآخر ولا يحرّم ولا يدين دين الحق، لأنهم لو توفّروا على هذه الشروط الأربعة لما اعتدوا على المؤمنين الذين يريدون الدخول في السلم كافّة والاستقامة في كل معاهدة. ولو نظرت في ما فعله المشركون الذين تكلّم الله عليهم من أوّل السورة ستجد أنهم بهذه المثابة، لأن الذي يعاهد باسم الله ثم ينكث يمينه فهو لا يؤمن بالله ليس بمعنى عدم الاعتقاد لكن بمعنى عدم العمل المقترن مع الاعتقاد فإن الإيمان في القرءان في بعض الآيات يشمل الاعتقاد والعمل معاً كما في قوله عن الصلاة "وما كان الله ليضيع إيمانكم" ولم يقل "صلاتكم" لأن الصلاة هي الإيمان هذا لأن الصلاة تشمل اعتقاداً وعملاً. أو كما قال النبي "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن". فالذي ينكث يمينه ويعتدي على المسلمين الذين سلم الناس من لسانهم ويدهم ويسعون للدخول في السلم كافّة بعملهم ومواثيقهم واستقامتهم، لا يؤمن بالله. والذي يفعل ذلك من أجل الدنيا لا يؤمن بالآخرة. والذي لا يحرّم نكث الأيمان والاعتداء والقتل بغير حق لا يحرِّم ما حرَّم الله ورسوله. والذي يريد لنفسه من الحقوق ما لا يريده لغيره، وإن كان الحق عليه أعرض وإن كان الحق له أقبل، فهذا لا يدين دين الحق. هذه المعاني تشمل المشركين والذين أوتوا الكتاب. لكن يرد سؤال: كيف يكون من الذين "أوتوا الكتاب" وفيه تلك الخصال الأربعة؟ الجواب: أوتوا الكتاب لا يعني أنهم قبلوا الكتاب وأخذوه وءآمنوا به، أوتوه تعني جاء الرسول إليهم بهم، أما ماذا فعلوا به بعد ذلك فمسألة أخرى. ولذلك يشمل "أوتوا الكتاب" في هذه الآية حتى مشركي مكّة لأنهم صاروا برسالة محمد رسول الله والقرءان من الذين "أوتوا الكتاب". وكما أن اليهودي والنصراني معتبر ممن أوتوا الكتاب وإن كان يكفر بما أوتي موسى من قبل كما نصّت الآيات، كذلك يكون المشرك من أهل قريش ممن أوتي الكتاب وإن كان يكفر بما أوتي محمد. وقد يكون الأمّي وهو من "أهل الكتاب" كما قال تعالى "ومنهم أمّيون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيّ". باختصار، إذا جاء الرسول قومه بكتاب فقد صاروا ممن أوتي الكتاب ومن أهل الكتاب، أما ماذا يفعلون بعد ذلك، يؤمنون

أو يكفرون فتلك قضية أخرى. ولذلك قوله تعالى في هذه الآية "من الذين أوتوا الكتاب" يشمل كتاب الله العربي هذا، وأي كتاب آخر على فرض ثبوت أنه من لدن الله تعالى، أي بشرط أن يثبت لنا أنه كتاب من لدن الله تعالى، فإن لم يثبت فأصحابه ليسوا من المقصودين بهذا الشرط، وليس كل كتاب يكتبه الناس بأيديهم ويقولون أنه من عند الله يجعلهم ممن أوتي الكتاب، هذا كتاب اخترعوه ولم يؤتوه، والآية تتحدث عن أُناس أتاهم الله كتاباً من لدنه، فليكن هذا الشرط على بالك ولا يغرّنك تسمية بعض الجهال لكل من زعم أنه صاحب كتاب إلهي أنه من أهل الكتاب وممن أوتي الكتاب في الاصطلاح القرءاني.

٤٢٥-{وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم يُضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون. اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أُمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عمّا يُشركون. يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره ولو كره المشركون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون.} أقول: المقطع يدور حول قول لليهود وقول للنصارى، وهو ادعاء وجود ابن لله وإن اختلفوا في تشخيصه وتسميته. وكما ترى ليس في الآية التي ذكرت قولهم ولا في الآيات التالية لها أمر بمعاقبتهم على هذا القول. وإنما ذكر أن الله منزّه عن ذلك القول، وأنه سيتمّ نوره وقد أرسل رسوله لإتمام هذا الظهور لدين الحق ولو كره الكافرون والمشركون.

قد يقال: أليس في إظهار دينه ولو كره المخالف له دليل على أنه سيستعمل الإكراه معهم؟ الجواب: كلا. أوّلاً لأن الإكراه ثابت بآيات أخرى بنفسه، والأمر الإلهي بالبر والإقساط إلى كل من لا يقاتلنا في الدين ويخرجنا من ديارنا ويظاهر على إخراجنا ثابت بايات أخرى. ثانياً المخالف إما سيُبطن كرهه أو سيظهره. إن أبطنه فلا شأن لنا معه إذ لا مقاومة منه لديننا. وإن أظهره، فإما سيُظهره بأقوال أو بقتال. فإن أظهره بأقوال، سنردّ عليه بالحجج الإلهية والعقلية وهذه كفيلة بإظهار الحق لمن شاء أن يؤمن ويستقيم. وإن أظهره بقتال، فالله قد أذن للمؤمنين بقتال من يقاتلهم ووعد بنصرهم. فالظهور على الكافرين والمشركين سيتمّ بالكلام مع من يتكلّم منهم "تلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه، نرفع درجات من نشاء"، وسيتم بالقتال مع من يقاتلنا منهم، وجمع الله النصر بالحجاج والنصر بالقتال في آيات متّصلة إذ قال "ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين. إنهم لهم المنصورون. وإن جندنا لهم الغالبون".

٤٢٦-{يأيها الذين ءامنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله} أقول: هذه الآية فيها ممارسة لحرية الكلام، لأنها تطعن في دين وتقوى وصدق رؤوس أديان وملل أخرى. فالآية تجيز الطعن في سلوكيات ومقاصد رؤوس بل وأرباب أصحاب الملل. والإنصاف يوجد أن لهم من هذا الحق مثل ما لنا، وكما أننا نريد قراءة هذه الآية دون تعرّض لأذى منهم كذلك لهم مثل ذلك علينا.

٤٢٧-{إنما النسئ زيادة في الكفر، يُضلّ به الذين كفروا يحلّونه عاماً ويحرّمونه عاماً، ليُواطئوا عدة ما حرَّم الله زُيِّن لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين.} أقول: التحليل والتحريم يظهرا بالكلام. ومقولة النسئ فكرة ظهرت في كلمة. وكما وصف الله النسئ بأنه كفر وإضلال وتغيير لأمر الله وأصحابه من الكافرين وعملهم من السوء بمكان، ومع كل ذلك، فهذه الكلمة لم ينصّ الله على قائلها بعقوبة كما تجد الآية، وما بعدها ليس تكملة لها بل هو شروع في موضوع آخر يتحدث عن النفرة في سبيل الله.

٤٢٨-{إلا تنصروه فقد نصره الله...وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم.} أقول: تقنين البيان في الدولة الدينية أحسن غايات صادقي النيّة في نصرة ربّهم فيها-وهم أقلّ القليل بل في حكم العدم-هي أنهم يريدون جعل كلمة الله هي العليا، ومفهوم عملهم هو أننا لو تركنا كل قائل ليقول ما يشاء فإن كلمة الله ستصير هي السفلى وكلمة الذين كفروا ستصير هي العليا. وهذا كفر مباشر بمضمون الخبر الإلهي القائل بأن نصرة الله تأتي لأمره الحقيقي نصر الناس الرسل أو لم ينصروهم، والأهمّ من ذلك أن كلمة الله هي العليا دائماً وأبداً ومطلقاً وكلمة الذي كفروا السفلى دائماً وأبداً ومطلقاً هكذا هو الأمر في نفسه والناس لا يعجزون الله في ذلك. كما قلنا ونعيد، تقنين البيان بنيّة نصرة أمر الله دائماً يستبطن الكفر بالله وبأخباره وبقدرته وكونه غالباً على أمره. فضلاً عن استبطانه لأمور أخرى طبعاً.

٤٢٩-{لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتّبعوك ولكن بَعُدَت عليهم الشُّقة، وسيحلفون بالله "لو ستطعنا لخرجنا معكم" يُهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون. عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبيّن لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين.} أقول: الكلام هنا عن الخروج للحرب مع الرسول، وهؤلاء يحلفون بالله والحلف كلام، والله يقول أن ما حلفوا عليه كذب. فهنا توجد "جريمتان" من "جرائم الكلام" أو أكثر: الأولى الحلف بالله على كذب قال الله أنه كذب. الثانية الكذب من حيث هو كذب. الثالثة الاعتذار الباطل عن الخروج للحرب (بالمناسبة: الاعتذار الباطل وتلفيق الأكاذيب لعدم الخروج للحرب في وقت الحرب يؤدي إلى معاقبة صاحبه حتى في هذا الزمان وحتى في أكثر الأمم "ديمقراطية"). ومع كل ذلك، لم يأمر الله رسوله بتتبع هؤلاء الكاذبين فضلاً عن أن يأمره بمعاقبتهم على كلامهم ذاك على خطورته الإيمانية والعملية والاجتماعية والسياسية.

٤٣٠-{إنما يستئذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون. ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عُدّة ولكن كره الله انبعاثهم فثبّطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين. لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمّاعون لهم والله عليم بالظالمين.} أقول: الاستئذان كلام، والله يقول هنا أن الاستئذان لا يقع إلا ممن لا يؤمن بالله واليوم الآخر، فإذن هو كافر، فجعل الله الاستئذان علامة على الكفر. ومع ذلك لا تجد الله يعاقب على الاستئذان، ولا يقول للرسول "قد وضعنا علامة يتميّز بها الكافر من غيره، فتتبع الكفار واقتلهم وافعل بهم وافعل". هذه الاية دليل على وجود الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وسط المسلمين في المدينة، وأن الله تركهم ولم يأمر بتتبعهم ومعاقبتهم، بل وزيادة على ذلك أعفاهم من "الخدمة العسكرية" ! "قيل اقعدوا مع القاعدين". هذا الدليل الأول. الدليل الثاني ما ذكره الله في الآية التالية وهو أنه لو خرج فيهم هؤلاء الكافرين، {لأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سمّاعون لهم} فقوله "فيكم سماعون لهم" دليل على أنهم سيتكلّمون مع الذين خرجوا مع الرسول لوضع الفتنة فيهم وإحداث الأمور السلبية في الحرب بواسطة الكلام محاولة التأثير في قلوب الجنود. فماذا فعل الله؟ هل قال للرسول: خذهم معك والذي يفتح فمه اقطع رأسه ؟ كلا. لكن الله ثبّطهم حتى لا يخرجوا مع الرسول والمؤمنين. مرّة أخرى، لم يضع القيد الإكراهي على المتكلّمين، لكن عمل على تحصين السامعين بنحو لا يُكره فيه المتكلّمين، حتى في الحرب.

٤٣١-{لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلّبوا لك الأمور، حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون.} أقول: تقليب الأمور المقصود به في الكلام مع الرسول، كانوا يحاولون إقناعه حتى لا يخرج ولا يخرجوا، ثم لما جاء أمر الله كانوا {كارهون}. ومع ذلك لم يأمر الله رسوله بمعاقبتهم على تقليبهم للأمور وكرههم لأمر الله.

٤٣٢-{ومنهم من يقول "ائذن لي ولا تفتنّي" ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنّم لمحيطة بالكافرين.} أقول: هذا قول مباشر للرسول "ائذن لي ولا تفتنّي" وقائله معروف قطعاً لأنه قول ظاهر موجّه للرسول لتحصيل الإذن منه. لكن تأمل كم "جريمة" كلامية في هذا القول: الأول الاستئذان وهو علامة الكفر كما مرّ في الأدلة السابقة. الثاني قوله للرسول "لا تفتنّي" وكأن الرسول يمكن أن يفتن الناس. الثالث أنهم بقولهم هذا كما قال الله {في الفتنة سقطوا}. الرابع أنهم من الكافرين بدليل قول الله {وإن جهنّم لمحيطة بالكافرين}. بعد كل ذلك، لم يأمر الله رسوله حتى بمسّ شعرة منهم. وردّ على قولهم بقول، قالوا "ائذن لي ولا تفتنّي" فردّ عليهم بقول {ألا في التفنة سقطوا وإن جهنّم لمحيطة بالكافرين}. لاحظ أن الذي يقول ما دل الله على أنه علامة الكفر أمام الرسول، الرسول يتركه. بينما المتفيقهة المتأسلمة يبحثون وينقّبون ويفتّشون ويددقون ويلفّون ويدورون لجعل ما ليس بكفر علامة على الكفر بل عين الكفر ويعاقبون عليه بالقتل والسجن وما إلى ذلك. ولا تنس أن الآيات تتحدث عن عمل الرسول مع فئة من الناس أثناء وجود حرب وتهديد لوجود الأمّة الجديدة.

٤٣٣-{إن تصبك حسنة تسؤهم، وإن تصبك مصيبة يقولوا "قد أخذنا أمرنا من قبل" ويتولّوا وهم فرحون. قل "لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا، هو مولانا وعلى الله فليتوكّل المؤمنون".} أقول: لاحظ أن هؤلاء يفرحون بالمصيبة التي تنزل على الرسول والمؤمنين، ويعتبرون تخاذلهم بأنه فطنة "قد أخذنا أمرنا من قبل"، ومع ذلك لم يعاقبهم على هذا القول، بل ردّ عليهم بقول مثله "قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا". قول بقول.

قد يقال: لكن الله قال في الآية التالية {قل "هل تربّصون بنا إلا إحدى الحسنيين، ونحن نتربّص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده أو بأيدينا فتربّصوا إنا معكم متربّصون"}. فقوله "بأيدينا" يدل على إمكانية إحداث عقوبة على يد الرسول والمؤمنين ينزلها بهم. الجواب: كلّا. قال "بعذاب من عنده أو بأيدينا" فهذا يدل على أن الأصل تركهم، ثم حدوث العذاب يكون إما من عند الله أو بأيدي الرسول ومن معه، هذا يكشف عن أن ليس كل ما يستحق الإنسان عليه عذاب من عند الله يجوز أن يكون بأيدي الرسول والمؤمنين. فما الذي يجعل العذاب "من عنده" أو يجعله "بأيدينا"؟ الجواب: لو قمتم بعدوان ضدّنا وما يبيح لنا أن نعتدي عليكم بأيدينا حينها سيصيبكم الله بعذاب بأيدينا. مثلاً، لو حملتم علينا السلاح مع عدوّنا، أو قتلتم منّا أحداً أو جرحتموه وما أشبه من عدوان. فالأصل أنه تركهم سالمين بالرغم من كلامهم وفرحتهم بالمصائب النازلة على الرسول، ولو كان مجرّد الكلام والفرح المذكور يوجب العقوبة لما تربّص بهم الرسول بل لأنزل بهم العقوبة مباشرة. تربّص الرسول دليل على أن مجرّد الكلام والفرح بالمصائب النازلة على الرسول ومن معه لا يوجب عقوبة ولا يجيزها. وهذا كاف للرد على الافتراض ويفتح باب فهم معنا "بأيدينا" على قاعدة العدل التي نصّ عليها الله في القرءان وهو أن اليد باليد واللسان باللسان والقلب بالقلب. كل عدوان بشئ يناسبه إن شاء الإنسان عدوان مقابله بنفس الشئ. أولئك تكلّموا فردّ عليهم بكلام، فرحوا فردّ عليهم بتربّص وشعور مقابله من المؤمنين بسفالتهم وما شاكل ذلك،

أما ما سوى ذلك من العقاب بالأيدي فيحتاج إلى موجب لم يحدث بعد فاكتفى بالتربّص بهم حتى يُحدثوا مع يجعل عليهم سلطاناً.

٤٣٤-{ويحلفون بالله إنهم لمنكم، وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون.} أقول: حلف كاذب بنصّ الله، ومع ذلك لم يأمر بتتبع صاحبه ولا معاقبته في حال تم كشفه بالعلامات والسيماء التي جعلها لهم.

٤٣٥-{ومنهم من يلمزك بالصدقات فإن أُعطوا منها رضوا وإن لم يُعطوا منها إذا هم يسخطون. ولو أنهم رضوا ما ءاتاهم الله ورسوله وقالوا "حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله راغبون. إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم.} أقول: لمزه والسخط عليه هو طعن على الرسول ويظهر بالأقوال والانفعال بالحال. ومع ذلك لم يأمر الله رسوله بمعاقبتهم على مجرّد قولهم، والذين لمزوه هنا لم يعاقبهم النبي لمجرّد هذا اللمز والسخط. وإنما ردّ عليهم بالإرشاد للأحسن فكراً وقولاً، وردّ عليهم بذكر مصارف الصدقة الثمانية حتى يعملوا أنهم ليسوا من أهلها ويوجد من هو أولى بها منهم بحسب العلم والحكمة.

٤٣٥-{ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون "هو أذن"، قل "أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين ءامنوا منكم" والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم.} أقول: الآية صريحة جدّاً، القول يمكن أن يؤذي النبي، ومع ذلك حين قال القائل للنبي "هو أذن"، ما أمر الله بمعاقبته ولا عاقبته رسول الله على هذا الإيذاء للنبي بالقول. لكن ردّ عليه بقول مثله. {يقولون "هو أذن"...قل"أذن خير لكم"}. إذن نحن لا ندّعي أن القول لا يؤذي، لكن حتى لو كان القول يؤذي بعض الناس بل وسيّد الناس وأحسن الناس ورسول الله وخاتم النبيين ومن هو على خلق عظيم والصادق الأمين، حتى لو كان القول يؤذي مثل هذا الإنسان و يطعن فيه، فلا يحقّ لأحد إلا أن يردّ عليه القول بالقول. أما معاقبة الله لعباده في الآخرة على أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم وشؤونهم كلّها فهذا ليس لنا شأن به، {والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم} هذا بيد الله وهو يفعل ما يشاء بعباده بعلمه وحكمته، ونحن لا نتكلّم عن ما يجوز لله لكن ما يجوز للناس. والناس حتى لو تعرّضوا للأذى بالأقوال لا يجوز لهم الردّ على القائل المؤذي إلا بقول مثله والصبر على ذلك، فقد أوذي الأنبياء بالأقوال فصبروا، والنبي كان بإمكانه معاقبة هذا القائل إن شاء أقصد من حيث القدرة العسكرية والتجبّر عليه لكنه لم يفعل واكتفى كما أمره الله بالرد عليه بقول مثله يبطله.

٤٣٦-{ يحلفون بالله لكم ليرضوكم، والله ورسوله أحقّ أن يرضوه إن كانوا مؤمنين.} أقول: حلفهم بالله لإرضاء المؤمنين هو نوع من الكلام، وهذا الكلام يوجد ما هو {أحق} منه. فإن اعتبرنا أن {أحق} تدل على أن الكلام الأوّل حق، لكن هذا {أحق} منه، أي صيغة تفضيل وأولوية، فتكون الآية شاهد على عدم المعاقبة على الكلام الذي هو أقلّ وأدنى مرتبة في الحقانية. وإن اعتبرنا أن {أحق} تشير إلى أن ما قبلها ليس بحقّ أصلاً، أي باطل وخاطئ، فالآية شاهد على عدم معاقبة أصحاب الكلام الباطل والمخطئ لو كان حلفاناً بالله أيضاً. إذ كما ترى ليس في الآية معاقبة، وإنما ردّ على مسلكهم الكلامي ببيان. {يحلفون بالله لكم ليرضوكم} هذا طرف، فردّ عليهم بطرف مقابله {والله ورسوله أحق أن يرضوه}. الدليل الآخر أنه قال في الخاتمة {إن كانوا مؤمنين} مما يدلّ على أن الذين يحلفون بالله ليرضوا المؤمنين دون

إرضاء الله ورسوله ليسوا من المؤمنين، لأن {إن} هنا تشير إلى الشرط، أي إن كانوا مؤمنين سيرضون الله ورسوله، وإن لم يكونوا مؤمنين سيحلفون لكم ليرضوكم. بالتالي يكون هذا الحلف بالله لإرضاءكم دليل قرءاني على أنهم ليسوا من المؤمنين، وبالرغم من ذلك لم يأمر معاقبتهم أو يعتبر كلامهم هذا قرينة على عدم إيمانهم فيعاقبهم عليه. فحتى البيان الذي يدلّ على عدم الإيمان لا عقوبة عليه.

٤٣٧-{يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم، قل "استهزءوا إن الله مخرج ما تحذرون".} أقول: الأمر في "استهزءوا" ظاهره إباحة الاستهزاء لهم، وإن كانتعادة المفسّرين اعتبار مثل هذه الأوامر كما يقولون "تهديد" من الله. ومثلها "اعملوا ما شئتم". والحق أن الله لا يلعب بالكلام، وكلامه حق ومباشر وصادق. "استهزءوا" هي إظهار من الله لهم بأن استهزاءهم ستكون له عواقبه عند الله، لكن في الدنيا لهم أن يستهزءوا، كما أنه في الدنيا لهم أن يفعلوا ما يشاؤون، هذا كلام واقعي حقيقي مجرّد عن الغايات والمقاصد الشرعية. أي الواقع في نفس الأمر هو أن الإنسان يستطيع أن يستهزئ، والإنسان يستطيع أن يفعل ما يشاء إن وجد الطاقة لذلك. والله يصدّق ما أنزله في القرءآن الكوني بما أنزله في القرءان العربي. والآية تدلّ أيضاً على كيفية التعامل مع المستهزئين، وهو تركهم ليستهزءوا ثم يأتي الردّ المناسب عليهم كما هو مسلك القرءان قبل هذه الآية وبعدها.

قد يقال: إن كانت "استهزءوا" تدلّ على إباحة الاستهزاء بدون عقوبة في الدنيا، فإن "اعملوا ما شئتم" تدلّ على إباحة الفعل بدون عقوبة في الدنيا لكن من المعلوم أنه رتّب بعض العقوبات على بعض الأفعال مثل السرقة والقتل والزنا. الجواب: كلّا. لأن المقصود بقوله "اعملوا" ما شئتم على وجه التحديد لو أردنا مقارنته بقوله "استهزءوا" إنما يظهر في سياق الآية. والآية تقول "إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا، أفمن يُلقى في النار خير أم من يأتي ءامناً يوم القيامة، اعملوا ما شئتم إن الله بما تعملون بصير". فالسياق يشير إلى الإلحاد في الآيات، وهذا أمر جائز في الدنيا بلا عقوبة بشرية إذ لا إكراه في الدين والإلحاد في الآيات يظهر بالكلام، فيكون العمل المقصود هو هذا الإلحاد في الآيات، ولا عقوبة عليه في الدنيا لأن عقوبته يوم القيامة كما نصّت الآية. ثم من وجه آخر، اعملوا ما شئم أيضاً صادقة في حد ذاتها ولو فصلناها عن سياقها، باعتبار الوصف الواقعي الذي قدّمناه.

إشكال وحلّ. الإشكال: قوله "اعملوا ما شئتم" ليس مثل لو قال: قولوا ما شئتم. فالإلحاد في ءآياته عمل أي قول وفعل. فكيف يكون فعل الإلحاد في آياته مباحاً بدون عقوبة؟ الحلّ: ذلك لأن الكلام يظهر في صيغة قولية شفهية، أو صيغة فعلية كتابية. ولذلك يصحّ وصفه بالعمل، من حيث أن الكتابة عمل. فالآية تبيح الكلام المنطوق كما تبيح الكلام المكتوب. أي الإلحاد في آيات الله، ويشمل إظهار هذا الإلحاد بواسطة الكلام، يندرج فيه النطق والكتابة، أي القول والفعل بالتالي يصير عملاً ومنه قوله "اعملوا ما شئتم". ومما يشهد لهذا المعنى-وإن كنّا سنخرج على قاعدة الاستشهاد بالقرءآن وحده في هذا الكتاب لكن نبيح ذلك لأنفسنا من حيث أننا بيّنا الأمر في سياق القرءان وحده، إذ القرءان ذكر النطق والكتابة فيما يتعلق بالكلام مثل "فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هو من عند الله"-أقول مما يشهد لهذا المعنى من السيرة النبوية، الحديث الصحيح المعروف في قصّة فتح مكّة والتي كان محورها الصحابي حاطب بن أبي بلتعة. وخلاصة القصّة أن حاطب ممن حارب في بدر مع الرسول، وقبل فتح مكّة كتب كلاماً يُعلم فيه قريش بأن النبي سيهاجمهم في مكّة، فبعث الرسول علياً وغيره ليأتوا بكتاب حاطب، فما أحضروه للنبي وعرضه على حاطب واعتذر حاطب طلب عمر بن الخطاب على عادته الإذن لضرب عنق حاطب (مما يندرج تحت جنس المعاقبة على الكلمة المكتوبة) وممن احتج به عمر أن حاطاً قد

"خان الله ورسوله والمؤمنين" و "نافق" فلم يأذن النبي بذلك على عادته وحسب عدالة شرعه، وقال النبي صلى الله عليه وسلم "لعل الله اطّلع على أهل بدر فقال {اعملوا ما شئتم} فقد أوجبت لكم الجنّة". أقول: استعمال النبي لكلمة "اعملوا ما شئتم" وارد في كل الروايات التي ذكرت القصّة وإن كانت الروايات تختلف فيما بينها في ألفاظ وتفاصيل القصّة، لكن هذه الكلمة من المشتركات بين كل الروايات التي اطلعت عليها والموجودة في ٢٩ كتاب (البخاري في الصحيح والأدب المفرد ومسلم وسنن أبي داود وابن حنبل في المسند والزهد وفضائل الصحابة ابن حبان والحميدي والمستدرك على الصحيحين والطبراني في الأوسط والكبير وسنن البيهقي وسنن النسائي والموصلي ومسند الشافعي والشريعة للآجري وبن حميد وبن شيبة والمطالب العالية لان حجر والطحاوي في مشكل الآثار وشرحه والأوسط لابن المنذر والبزار والدارمي والمقاصد الحسنة للسخاوي ومعرفة الصحابة للأصبهاني وآحاد ابن أبي عاصم وجامع الترمذي). ثم أقول: استعمل النبي هذه اللفظة "اعملوا ماشئتم" وهي عين الواردة في آية الإلحاد في آيات الله والتي استدللنا بها على جواز النطق والكتابة وفسّرنا بذلك معنى "اعملوا". ولو كانت كتابة حاطب تلك في حدّ ذاتها جريمة لها عقوبة يقوم بها الحاكم لما استعمل رسول الله قوله تعالى "اعملوا ما شئتم" لترك معاقبته، إذ لو زنا حاطب أو سرق أو قتل لما قال الرسول له لأنه من أهل بدر "اعملوا ما شئتم". إذن، المعلوم بكتاب الله وبشاهد عدل صحيح مشهور من سنّة وحديث رسول الله أن "اعملوا ما شئتم" تنطبق قطعاً على الأقوال والأفعال الكلامية، أي النطق والكتابة. والحمد لله.

٤٣٨-{ولئن سألتهم ليقولنّ "إنما كنّا نخوض ونلعب" قل "أبالله وءاياته ورسوله كنتم تستهزءون. لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم، إن نعفُ عن طائفة منكم نُعذِّب طائفة بأنهم كانوا مجرمين.} أقول: هذه الآية من أهم الآيات التي يستدلّ بها أنصار تقنين البيان في الشريعة، إن لم تكن أهمّ آية. وموضع الشاهد عندهم هو أن الاستهزاء بالله وءاياته ورسوله يدلّ على الكفر بعد الإيمان، أي الارتداد، وحيث أنه في الرواية "من بدلّ دينه فاقتلوه" فيخلصون بالجمع بين الآية والرواية إلى وجوب أو جواز قتل هذا المستهزئ. الآن، هذا الاستدلال ظلمات بعضها فوق بعض، بل إنه يدلّ على أن واضع هذا الاستدلال لم يرد معرفة أمر الله وإنما أراد وضع شئ من عند نفسه. الردّ على مضمون تلك الرواية وصلتها بالآية قد ذكرناه في كتاب آخر ولا تهمّنا الرواية وعلاقتها بالآية في هذا الكتاب الموضوع حصراً للأدلة القرءانية في حد ذاتها. فإننا سنكتب كتباً أخرى إن شاء الله في الأدلة من الروايات في حد ذاتها، ثم في أدلة الفقهاء التي جمعت بين الايات والروايات. فلكل مرحلة أدلّتها. لكن حيث أن كتاب الله هو الحجّة القصوى، والآية الكبرى، والبرهان الأعظم الذي لا يخالفه ما دونه، فلننظر فقط في مضمون هاتين الآيتين.

الآية الأولى تدلّ على وجود أناس معروفين بأشخاصهم، قاموا بالاستهزاء بالله وآياته ورسوله. وهم جمع بدليل كلمة {سألتهم}، بالجمع، ولم يقل: سألته بالمفرد، ولا سألتهما بالمثنى. وأيضاً بدليل جوابهم {نخوض ونلعب} فهو في صيغة الجمع. وكذلك قول الله {تستهزءون}. إذن هو جمع من الناس. ثم هذا الجمع كان من المؤمنين، بدليل قول الله {كفرتم بعد إيمانكم} ولايمكن أن يكفروا بعد إيمانهم إلا إن كانوا قبل كفرهم معدودين من أهل الإيمان. ثم هذا الجمع مقسّم إلى طائفتين، بدليل أن الله قال {إن نعف عن طائفة منكم نعذّب طائفة} فلو كان الكلّ استهزأ بنفس الطريقة لوجب أن يكونوا سواء في الحكم النهائي عليهم ولما قسّمهم إلى طائفتين، فبأي معيار قسمهم إلى طائفتين؟ الاستهزاء لا يكون إلا بالقول أو بالاستماع إلى القول والجلوس مع أهله بدليل الآية التي تحدثت عن العمل في حال جلس الإنسان مع

قوم وكانوا يخوضون في آيات الله فإنها قالت "وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يُكفَر ويُستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم". فالآية تكشف عن أن هذا الكفر والاستهزاء هو "حديث"، وأن الذي يقعد معهم يصير "مثلهم". لكن هذه المثلية ليست مطلقة، بدليل الآية محلّ البحث الآن، إذ من البدهي أن المتحدّث ليس مثل القاعد معه يسمع له من كل وجه وإن كان مثله من حيث قبوله لذلك الحديث. فالقعود فيه قبول لموضوع الحديث ومن هنا يصير السامع مثل المتحدث، لكن التحدث ليس مثل الاستماع فيكون السامع غير المتحدث. هذا هو معيار التقسيم إلى طائفتين. طائفة تتحدث، وطائفة قعدت معهم تستمع راضية بذلك. والله حكم على الاثنين بأنهم كفروا بعد إيمانهم، فسوّى بينهم من هذه الجهة، لأنه عمل القلب والرضا والقبول. لكن فرّق بينهم في احتمالية التعذيب والعفو ويظهر أن التفريق هو من حيث التحدث والقعود.

الآن السؤال: هل الآية نصّت على أمر الله رسوله بأن يعاقب أي من الطائفتين التي كفرت بعد إيمانها؟ الجواب: كلّا. أوّلاً الآية حكمت بكفر الطائفتين، لكنها قالت "إن نعف عن طائفة" فذكرت العفو، فلو كانت العقوبة واجبة على كل من كفر بعد إيمانه وحكم الله بكفره بعد إيمانه فلما جاز التفريق إذ هم سواء من هذه الحيثية. ثانياً، الآية ليس فيها أمر للرسول بأن يعاقبهم، ولا بأن يحدد مَن الطائفة التي سيعفو عنها ومن التي لن يعفو عنها، وإنما الكلام يدلّ على فعل الله تعالى "إن نعفُ عن طائفة" "نعذّب طائفة". ثالثاً وهو الأهمّ، ليس في الآية الحكم بالقتل على أي من الطائفتين، وإنما ذكر التعذيب، والتعذيب ليس القتل، فالجلد وصفه الله بأنه "عذابهما" في آية الزنا وكذلك في آية ملك اليمين "نصف ما على المحصنات من العذاب". العذاب ليس القتل، فالآية ليس فيها ذكر للقتل من أي وجه. رابعاً حتى على فرض أن المتحدث في آية "لا تعتذروا" هو الرسول بشهادة "قل" في الآية السابقة والتي قد تكون الآية التالية استمرار لها، فإنه ليس في الآية نوع التعذيب، إذ قد يكون التعذيب بالكلام والإغلاظ للإنسان في الكلام وهو تعذيب النفس أو فضحه وسط الناس لقوله شيئاً معيّنا والاستهزاء بالله وآياته ورسوله، وليس في الآية نصّ على أن التعذيب هو التعذيب الجسماني من قبيل الجلد مثلاً، ويشهد لهذا المبدأ قاعدة العدل في الحكم والتناسب بين العمل والجزاء.

معنى آخر في الآية هو أنه بعد أن صدر من تلك الطائفة ذلك الكلام الذي لم تنصّ عليه الآية بألفاظه، سألهم أو كان من الممكن أن يسألهم رسول الله عن ذلك الكلام وتفسير سبب صدوره منهم، فلما قالوا {إنما كنّا نخوض ونلعب} قال ما قال لهم {قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون}. بالتالي تفسيرهم لكلامهم كان السبب في الحكم عليهم بالاستهزاء والكفر بعد الإيمان. فكان بالإمكان أن يجيبوا بغير ذلك، ولتغيّر الحكم حينها. فحديث المتحدث لا يُحكَم عليه إلا بعد الاستفسار من المتحدث عن مقصده. فلا يوجد كلام هو استهزاء مطلق بحسب الألفاظ، اللفظ الواحد قد يكون خوضاً ولعباً عند شخص وغير ذلك عند شخص آخر من قبيل حكاية قول خائض أو ذكر احتمال معقول أو غير ذلك من احتمالات الكلام.

الحاصل: ليس في الآية قتل على المستهزئ المعترف بالاستهزاء والذي وصفه الله بأنه كفر بعد إيمانه. والآية تشير إلى فعل الله تعالى بحسب ظاهرها، وإن دلّت على فعل الرسول فإنها لا تنصّ على نوعية التعذيب وقاعدة العدل تدلّ على أن التعذيب المقصود معنوي وهو ردّ الكلام بكلام وكما فعلت الآية نفسها حين قالت عنهم "لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم" وغير ذلك من مضامين الاية بل نفس وجودها وعلم أولئك الذين استهزءوا بأن المسلمين كلّهم سيقرأون عن كفرهم هذا .

ملحوظة: حين تقرأ "أسباب نزول" هذه الآية سترى نفس المضمون الذي ظهر لنا من الآية. وهو أن الرسول لم يعاقب أحداً من هؤلاء بعقوبة جسمانية البتّة. فاستدلال أنصار تقنين البيان، كانوا من أن القرءان أو من أهل الروايات مع القرءآن لا حجّة لهم في ذلك أبداً.

٤٣٩-{المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض، يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم، نسوا الله فنسيهم، إن المنافقين هم الفاسقون. وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم.} أقول: الأمر والنهي يظهر بالكلام، وبالرغم من أن المنافقين بنصّ الآية {يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف} فإن الله لم يأمر بمعاقبتهم على ذلك، ومعلوم أن هذا الأمر والنهي ظاهر للناس ومفهوم لهم وإلا لم يكن له معنى. بالرغم من ذلك، لم يأمر بمعاقبتهم في الدنيا على يد الرسول ولا الحكام البشر، لكنه وعدهم نار جهنّم كما نصّت الآية التالية.

وأشارت الآية التي بعد هذه إلى أن صنيعهم مثل صنيع الذين {من قبلهم} من الأمم وقال عنهم {خضتم كالذي خاضوا} فبماذا حكم عليهم؟ تكملة الآية {أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون}. إذن العقوبة بيد الله سواء ظهرت في الدنيا أو الآخرة.

وهذه الآيات الثلاث شاهد عدل تام على أن الخوض والأمر المنكر والنهي عن المعروف، وكلّها كلام ومن صور البيان، لا عقوبة عليها في الدنيا. ولعل إتيان هذا المقطع بعد ذكر ذلك المستهزئين في الآية السابقة، بيان يوضّح صحّة المعنى الذي قررناه سابقاً، ولعل الله علم أن الناس ستحرّف آية الاستهزاء فجاء بعدها مباشرة بما يدلّ على نقض تحريفهم، فسبحان الله خير المتكلّمين وأحكم الحاكمين.

٤٤٠-{يحلفون بالله ما قالوا، ولقد قالوا كلمة الكفر وَ كفروا بعد إسلامهم وهَمّوا بما لم ينالوا، وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله، فإن يتوبوا يكُ خيراً لهم وإن يتولّوا يُعذِّبهم الله عذاباً أليما في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من وليّ ولا نصير.} أقول: الآية صريفة بوجود قول وبوجود كلمة اسمها "كلمة الكفر" وأن المقصودين في الآية قد {كفروا بعد إسلامهم} فهي تتحدث عن مسلمين وأنا يعيشون مع الرسول ويأخذون من فضله. الآن، ماذا حكم عليهم؟الاحتمال الأول هو {فإن يتوبوا يك خيراً لهم} بالتالي توجد توبة حتى للذي يكفر بعد إسلامه ويقول كلمة الكفر. الاحتمال الآخر هو أن لا يتوبوا بل يتولّوا، فإن لم يتوبوا فما العمل معهم؟ الجواب {يعذّبهم الله} وليس الرسول ولا أولي الأمر منكم، لكن الله تعالى، فالتعذيب هنا فعل الله وليس فعل البشر ولذلك قال {يعذّبهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة} فالذي سيتولّى التعذيب في الآخرة هو الذي سيتولّى التعذيب في الدنيا. فلا يوجد ذكر لقتل، ولا لسجن، ولا أن الاستتابة محصورة بعدد أو لها أي مُدد. وإن تولّوا سيبقوا في الأرض بدليل {وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير} ولو كانوا يُقتَلون على قول كلمة الكفر وكفرهم بعد إسلامهم لما كان ثمة حاجة لذكر حالهم في الأرض إن لم يتوبوا، ولو كان التعامل معهم هو السجن والاستتابة فإن لم يتوبوا القتل لما كان لهذه الآية أي معنى وكأن الآية نزلت على قوم لا علاقة لهم بالتعامل المذكور أي الحبس الإجباري للاستتابة ثم التوبة أو القتل. الآية نصّ على أن قول كلمة الكفر والكفر بعد الإسلام (لاحظ، الأولى في البيان والثانية في الأديان) لا عقوبة قانونية بشرية عليه. والعقوبة في حال لم يتب ذلك القائل هي تعذيب الله له في الدنيا والآخرة وما له في الأرض من ولي ولا نصير، فقط لا غير، فهي بيد الله سواء ظهرت في الدنيا أو في الآخرة.

٤٤١-{ومنهم من عاهد الله "لئن ءاتانا من فضله لنصدّقن ولكونن من الصالحين". فلما ءاتاهم من فضله بخلوا به وتولّوا وهم مُعرضون. فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون.} أقول: عاهدوا الله بكلام، ثم أخلفوا. ولم يأمر رسوله بمعاقبته أو تولّي تعجيل معاقبتهم في الدنيا قبل الآخرة أو أي شئ من هذا القبيل. بل أعقبهم نفاقاً في قلوبهم فالقضية قلبية، إلى يوم يلقونه فالقضية أخروية، وهي بيد الله لأنه هو الذي أعقبهم ذلك. قلب، آخرة، بيد الله، هذه هي الأمور التي ترتبط بالكلام عادة فتأمل.

٤٤٢-{الذين يلمزون المُطَّوِّعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم، فيسخرون منهم، سخر الله منهم ولهم عذاب أليم. استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كذَّبوا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين.} أقول: اللمز والسخرية من المؤمنين والفقراء، كلاهما من البيان لا أقلّ السخرية. السخرية كلام، وهي من أقوى أنواع الكلام خصوصاً في تكسير المعاني والقيم والشخصيات. والآية تتحدث عن مسلمين أو أناس يعيشون مع المؤمنين ولا تتحدث عن كفار قريش في مكة. أناس من المسلمين أو من أهل المدينة من اليهود أو غيرهم، والأظهر أنهم من المؤمنين والمسلمين. {فيسخرون منهم} وهذا سخر من أشخاص وأفعالهم، {المطوّعين من المؤمنين} هذا الصنف الأول الذي لمزوه وسخروا منه، {الذي لا يجدون إلا جهدهم} هذا الصنف الثاني الذي لمزوه وسخروا منه. فكيف حكم الله على هؤلاء؟ الجواب: سخر الله منهم ! ردّ السخرية بسخرية، وتوعدهم بالعذاب الأليم وذلك في الآخرة. وعلى فرض أن الآية التالية متّصلة بها أي آية "استغفر لهم أو لا تستغفر لهم" وهو الأظهر، تكون الآية كاشفة عن كون أصحاب اللمز والسخرية المذكورين قد {كفروا بالله ورسوله} وهم من {القوم الفاسقين}. فأثبت كفرهم وفسقهم بذلك اللمز والسخرية، ومع ذلك لم يأمر نبيه بمعاقبتهم بحد أو جلد أو قتل أو سجن أو نفي أو قطع أو غرامة مالية أو تعويض للأضرار النفسية التي أصابت الملموزين الذين تعرّضوا للسخرية وهم يعملون عملاً صالحاً ونابعاً من الإيمان وبقدر جهدهم. إذن، ما على السخرية عقوبة حكومية.

٤٤٣-{فرح المخلّفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، وقالوا "لا تنفروا في الحرّ"، قل "نار جهنّم أشدّ حرّاً" لو كانوا يفقهون. فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً جزاءً بما كانوا يكسبون. فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل "لن تخرجوا معي أبداً ولن تُقاتلوا معي عدواً، إنكم رضيتم بالقعود أوّل مرّة فاقعدوا مع الخالفين". ولا تُصلِّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره، إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون. ولا تُعجبك أموالهم ولا أولادهم، إنما يريد الله ليعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون.} أقول: لعل هذه من أهم الآيات التي ينبغي التركيز عليها، وهم من أعظم الآيات في تقرير حرية الكلام والتي لابد من أن ينتفع بها الغرب قبل الشرق الحديث. المقطع يتحدّث عن وجود عدوّ لأهل المدينة، ورسول الله يريد الخروج لمحاربتهم، فأعلن الجهاد الأصغر عليهم وهو الجهاد بالأموال والأنفس. لكن لأن رسول الله لم يكن له جيش دائم، وإنما جنده جماعة من الأحرار المؤمنين به والذين يريدون القتال معه ودفع العدوان عن أنفسهم، فإنه بطبيعة الحال كانوا يدعو ويحرّض المؤمنين على القتال معه أي يدعوهم بالكلام، وليس بتهديدهم بقطع رواتبهم التي استحقوها بالخدمة العسكرية ولا بإجبارهم على المقاتلة تحت طائلة السجن أو الاتهام بالخيانة والعمالة وما أشبه. القتال بالإرادة، من شاء فليكن من المقاتلين، ومن لم يشأ فليقعد مع الخالفين. كما هي

النصوص الصريحة. هذا بحدّ ذاته أمر عظيم ودليل على نوعية الحرية التي كانت عند رسول الله. قارن هذا مع إجبار الحكومة الفيدرالية الأمريكية لشعبها أثناء حربهم العالمية الأولى والتجنيد الإجباري الذي فرضوه عليهم وعدد الذين دخلوا السجون بسبب ذلك التجنيد الإجباري وبسبب معارضته ولو بالقول والكتابة. لكن الآيات تبرز أمراً أعظم من مجرّد عدم إجبار أفراد الأمّة على القتال. وهو محلّ الشاهد. يوجد من الذين لم يرغبوا في الجهاد أناس كرهوا الجهاد وأرادوا تكريه الآخرين في الجهاد. هنا ندخل في مجال خطير. أن تكره أنت الجهاد شئ، وأن تسعى بكلامك لتحريض الآخرين على القعود وبثّ كره الجهاد فيهم شئ آخر وأعظم. الذين كرهوا الجهاد منهم قالوا لغيرهم ممن يمكن أن يجاهد {قالوا "لا تنفروا في الحرّ"}. ينهونهم عن الجهاد، ويبنون ذلك على الظروف الصعبة له، فالأجواء حارّة، يعني خاطبوا جوهر طلب الراحة في نفوس الناس. الآن السؤال: ما حكم الذي ينشر مثل هذا الكلام في الأمّة أثناء الحاجة للجنود لمقاتلة العدو؟ حكم الله هو {قل" نار جهنّم أشدّ حرّاً" لو كانوا يفقهون}. فقط ! قالوا فقل. عملوا دعاية اعمل دعاية مضادة. نشروا كلاماً يكرّه الناس في الجهاد فانشر أنت كلاماً يحثّ الناس على الجهاد.

نعم، إن رجع النبي للمدينة، فالله أمره بأن لا يأذن لأحد من هؤلاء بالخروج معه ولا القتال معه، وهذا ليس فيه تكليف وعقوبة على أحد بل فيه مزيد راحة له في الدنيا وهو عين مُراده، ولذلك قال {فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً، إنكم رضيتم بالقعود أوّل مرّة فاقعدوا مع القاعدين}. فبنى ذلك النهي على رضاهم هم بالقعود، فأسس ذلك على رضاهم الأوّل. ومعلوم أن أهل الدنيا يرون هذا الأمر أعظم نعمة وليس عقوبة أي إعفاء الشخص من القتال.

ومن عواقب عملهم، نهي الله رسوله أن يصلّي عليهم أو يقوم على قبرهم. وذلك لأنهم {كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون.} فالآية صريحة في تكفيرهم، مع أنهم من المسلمين، ومع ذلك لم يقتلهم الرسول لكنهم {ماتوا}. وحرمان إنسان من نعمة صلاة النبي عليه أو القيام على قبره ليس عقوبة دنيوية حكومية تنزل على بدنه وماله، لكنها شئ يتعلّق بحرية فعل الرسول. كما أن عدم إذن الرسول لهم بالقتال معه في حال استأذنوه فيه إن رجع من القتال الأوّل ليس فيه عقوبة لهم لكن الرسول له حق اختيار من يخرج معه ممن لا يخرج معه إذ هي جماعة مبنية على الإرادة من الجميع وخصوصاً من الرجل الذي أسس الجماعة المقاتلة.

وبعد، فماذا عن أموالهم وأولادهم؟ المؤمنون قد خسروا من أموالهم حين خرجوا للقتال، وكذلك قد تعرض أولادهم للقتل بسبب ذلك القتال، فكيف ننظر ونتعامل مع أموال وأولاد الذين قعدوا بل وصاروا ينهون غيرهم عن الجهاد في الوقت المشروع للجهاد وفي الجهاد المشروع من كل وجه؟ الجواب: قال الله للنبي {ولا تعجبك أموالهم وأولادهم، إنما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون.}.

وحتى لو جاء بعد أولئك أناس آخرون لا يريدون الجهاد، إما لأنهم رأوهم وأعجبتهم الراحة التي هم فيها أو لأنهم لا يريدون خسارة أموالهم وأنفسهم، أو اقتنعوا بقولهم ذاك، المهم، لو حصل وأن أناساً جدد قرروا أنهم يريدون أن يكونوا مع القاعدين الأول، فماذا نفعل معهم؟ يقول الله {وإذا أُنزلت سورة أن ءامنوا بالله وجاهدوا مع رسوله، استأذنك أولوا الطول منهم وقالوا "ذرنا نكن مع القاعدين". رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون. لكن الرسول والذين ءامنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون. أعدّ الله لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين

فيها ذلك الفوز العظيم.}. إذن صارت ظاهرة وطائفة من أهل المدينة ولها اسم هو "القاعدين" و "الخوالف". وهم الذين بدأوا تلك الظاهرة، بالقول وبالفعل الذي هو استئذان الرسول للقعود إظهاراً للإيمان. فلما رسخت الظاهرة، بدأت تجد أتباعاً جدد وهم الذين {رضوا بأن يكونوا مع الخوالف} بالرغم من كونهم من {أولوا الطول}. فهل أمر الله رسوله بأن يعاقب الخوالف الأصول أو الخوالف الفروع-سواء على قعودهم أو على قولهم حتى لو نهوا الآخرين على الجهاد ودعوهم للقعود أيضاً؟ الجواب: كلّا. لا عقوبة على أحد من الخوالف، تكلّم أو سكت، دعا غيره للقعود أو لم يدع. حتى في وقت الحرب.

٤٤٤-{ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل، والله غفور رحيم} قد يقال: النصح من الكلام، والآية توجب الكلام على الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما ينفقون في حال لم يخرجوا للقتال، وتجعل عليهم حرجاً إن لم ينصحوا. أليس في هذا تقنيناً للبيان؟ الجواب: كلّا. لأن الآية لا تنص على معاقبتهم على يد الرسول ومن معه لكن الحرج شئ بينهم وبين الله تعالى وهو يحاسبهم به في حال تركوا النصح. لا تقنين إلا حيث توجد معاقبة تنزل بالمال والبدن قهراً على يد بشر.

٤٤٥-{إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء، رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون. يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم قل "لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تُردّون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون". سيحلفون لكم إذا انقلبتم إليهم لتُعرضوا عنهم، فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنّم جزاء بما كانوا يكسبون. يحلفون لكم لترضوا عنهم فإن ترضوا عنهم فإن الله لا يرضى عن القوم الفاسقين.} أقول: الأغنياء الخوالف قد استأذنوا النبي، والاستئذان كلام، وبالرغم مما يتضمنه هذا الاستئذان من تكذيب وكفر وجهل ورجس وحلف باطل بالله ورياء وتخلّف عن قتال عدو الأمّة، بالرغم من كل ذلك، فإنه لم يأمر بمعاقبتهم، بل أمر بالإعراض عنهم بالنصّ الصريح القاطع {فأعرضوا عنهم}. فلا هم نفوهم من المدينة، ولا هم عاقبوهم للتخلّف عن القتال ولا على الأقوال. هذا بالرغم من أن الله أخبر أن مأواهم جهنّم وأنهم من القوم الفاسقين. قال في آية سابقة أن القعدة "كذبوا الله ورسوله"، فلو كان تكذيب الله ورسوله يوجب الردة فالقتل فكيف لم يقتل أحداً من الأغنياء الخوالف والمعذّرون من الأعراب وبقية القعدة وهؤلاء كلّهم قد أظهروا الإسلام والإيمان بالنبي مع الحلف بالله على ذلك. فتأمل نوعية الحرية في الآيات ومداها الكلامي والعسكري.

٤٤٦-{والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل، وليحلفنّ "إن أردنا إلا الحسنى" والله يشهد إنهم لكاذبون. لا تقم فيه أبداً لمسجد أسس على التقوى من أوّل يوم أحق أن تقوم فيه..} أقول: الذين اتخذوا مسجد الضرار المذكور هم أناس معروفين بأشخاصهم للرسول. وهؤلاء حلفوا والحلف كلام وقالوا "إن أردنا إلا الحسنى". وقولهم هذا فيه حلف، وفيه تفسير لنيّتهم عن عمل واقعي ظهر منهم وله آثار على المؤمنين وتعامل مع المحاربين لله ورسوله. فقولهم إذن حلف من وجه ووصف من وجه، وفي مسألة خطيرة لها آثار كثيرة. ثم الله تعالى وصف قولهم ذاك فقال "والله يشهد إنهم لكاذبون". بشهادة الله، حلفهم كاذب ووصفهم كاذب. فإذن هي "جريمة كلام". فهل عليها عقوبة؟ الجواب: كلّا. وإنما أمر رسوله بأن لا يقوم في مسجدهم ذاك. والسلام.

٤٤٧-{إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنّة يُقاتلون ويُقتَلون وعداً عليه حقّاً في التوراة والإنجيل والقرءان، ومن أوفى بعهده من الله، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به} أقول: وعد الله، وعهد الله، هي إيجاب من الله تعالى على نفسه. ولا يوجد أوفى بعهده ووعده من الله. فالله يوفي لأنه أوجب على نفسه. وكذلك من باب أولى أن يكون إيجاب العبد على نفسه شيئاً يجعله مُلزماً بالوفاء به ومسؤولاً عنه بقدر ما شرطه على نفسه ووعد به غيره وعاهدهم عليه. وعلى هذا الأصل الذي ذكرناه أكثر من مرّة الآن، يجوز تقييد الإنسان لكلامه وتصرّفاته بنفسه من باب المعاهدة الواضحة مع غيره. وعليه الوفاء كما أن الله تعالى يوفي بعهده ووعده. وهو مسؤول عنه.

٤٤٨-{التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشّر المؤمنين.} أقول: الأمر والنهي من الكلام. والأمر والنهي يتوجّه على النفس وعلى الغير، إذ المؤمن يأمر نفسه بالمعروف وينهى نفسه عن المنكر كما قال تعالى "أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون". فالأمر يكون للنفس وللناس. والواسطة في معرفة المعروف والمنكر هي تلاوة الكتاب والتعقل. عقل الإنسان يأمره وينهاه، والإنسان بالكتاب يأمر الناس وينهاهم. فقوله تعالى في الآية محلّ الاستشهاد {الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر} إن أخذناه على الاحتمال الأول أي أمر النفس، فلا يتعلّق بمسألة تقنين البيان، لأن كل إنسان يأمر نفسه بغير رقيب من غيره من حيث فعل الأمر النفسي إذ هو أمر باطني. وإن أخذناه على الاحتمال الآخر، أي أمر الناس، فحينها يدخل في مسألة تقنين البيان. وتكون الآية شاهد على وجوب عدم تقنين البيان. لأن الناس لا تحتاج إلى الأمر بالمعروف إلا حين تترك المعروف، ولا تحتاج إلى النهي عن المنكر إلا حين تأخذ بالمنكر، كما ورد في قصّة لوط مثلاً. فإن كان للناس وضع قوانين تعاقب على التكلّم ضدّ ما يرونه معروفاً ومنكراً، لأغلق ذلك الباب على المؤمنين الذين يريدون أن يأمروهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر أو على الأقلّ لما كان هو الوضع الأيسر الذي ليس فيه تعذيب وسجن وقتل للمؤمنين، والوسيلة التي تؤدي قطعاً إلى التعذيب والسجن والقتل والغرامات وأنوا ع العقوبات على المؤمنين الذين يعملون بأمر الله يستحيل أن تكون وسيلة مقبولة عند الله، حتى لو افترضنا أنه ما عندنا إلا هذا الدليل على بطلان تلك الوسيلة وعدم مشروعيتها لكفى. ما لا يتمّ المنكر والعدوان إلا به فهو منكر وعدوان مثله بل أولى بوصف المنكر والعدوان منه لأنه سببه. ثم من المعلوم أن الذي يأتي المنكر عادة ما يراه عين المعروف. قد تنقلب أسماء الأشياء، فيُعطى المنكر اسم المعروف والمعروف اسم المنكر. فحتى لو كان نصّ القانون-المكتوب أو المفهوم- "الدولة تُعاقِب كل من أمر بالمنكر ونهى عن المعروف" فإن هذا القانون يعارض الواجب المفهوم من هذه الآية. لأن تفسير ما هو منكر وما هو معرورف سيختلف بين الناس، وخصوصاً بين أهل الله وغيرهم. فقد يرى الناس والجهلة بكتاب الله ومقتضيات العقل أن المنكر عند الله هو عين المعروف، وأن المعروف عند الله هو عين المنكر. وحين يكون وراء تعريف الدولة للمنكر مصالح للمتنفذين فيها، ووراء تعريف الدولة للمعروف مفاسد وأضرار للمسيطرين على أهلها، حينها لن يكون للقضاء أي "استقلالية" للنظر في الموضوع ولا هو أهل له من الأساس، إذ سيكون القضاة أنفسهم ممن تشبّعوا بذلك المفهوم أثناء دراستهم وتعليمهم وقبولهم لوظائفهم والمفاهيم السائدة في البلاد، ولن يستطيع أحد من أهل الكتاب والعقل تغيير مثل هذا المفهوم في مجلس القضاء لو تعرّض للمحاكمة، وستمتلئ السجون بالمؤمنين وقد تتلوّن الأرض بدماء الصالحين. الآية صدر الفقرة تصف المؤمنين، وتجعل لهم تسعة أسماء.

من المعلوم أن سبعة منها واجبة على الكل، فالتوبة والعبادة والحمد والسياحة والركوع والسجود وحفظ حدود الله، الكل يتّفق على أن كل مؤمن لابد أن تكون فيه هذه الصفات. فلماذا إذا وصل الناس إلى الصفة السادسة والسابعة التي تقع في الوسط وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صارت هذه الصفة مخصوصة بفئة معيّنة من المؤمنين أو غير المؤمنين في البلد. هذا ليس من كتاب الله في شئ. ويُشعر بغياب حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كل مؤمن لابد أن يكون ممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وحيث أن ذلك من الكلام، فلابد من أن يكون حرّاً من تدخّل القوانين القهرية كما أن التوبة والعبادة والحمد والسجود وحفظ حدود الله أيضاً خارج حدود القوانين القهرية وهي أمور لا يلتزم فيها الإنسان بشئ إلا في قبال الله تعالى كأصل عام.

٤٤٠-{كان كان للنبي والذين ءآمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبيّن لهم أنهم أصحاب الجحيم. وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلمّا تبيّن له أنه عدوّ لله تبرأ منه إن إبراهيم لأوّاه حليم.} أقول: الاستغفار وإن كان عمل القلب لكن قد يظهر للناس ويكون من باب الكلام العام الذي هو محل البحث. كأن يظهر شخص ويستغفر لشخص آخر حيّ أو ميّت. فقد يرى بعض الناس أن الشخص الذي تم الاستغفار له من المشركين ومن أصحاب الجحيم وعدو لله، فيأخذون هذه الآية التي تنهى النبي والذين ءآمنوا عن الاستغفار لمن تلك صفته من أجل معاقبة المُستغفر. فهل مثل هذه المعاقبة جائزة بالنصّ؟ الجواب: كلّا. وذلك لأدلّة. الأوّل أن النصّ لا يأمر بمثل هذه المعاقبة. فالله لم يقل: ومن يستغفر من بعد ذلك فاجلدوه ثمانين جلدة، مثلاً أو شئ من هذا القبيل. فظاهر النص لا يحتمله. وهذا دليل كافي. الثاني أن النهي عن الاستغفار في الآية مشروط بأن يتبيّن لنا أنه من المشركين أعداء الله أصحاب الجحيم، ثلاث صفات. ومركز هذه الصفات هو أن يتبيّن. فمن لم يتبيّن له أن الذي هو عند الله مشرك وعدو لله ومن أصحاب الجحيم، أنه بتلك الصفة، بكل بساطة لم يتبين له، فحينها له أن يستغفر له ولا شئ عليه بحسب نصّ الآية. الشرط الأكبر هو {من بعد ما تبيّن لم} {فلما تبيّن له}. فإن لم يحصل هذا التبيّن، فالآية لا تخاطب المُستغفر ولو استغفر لإبليس، جدلاً. الثالث الشئ الذي يأمر به الله تعالى في هذه الآية حين يحصل ذلك التبيّن هو عدم الاستغفار والتبرؤ من أصحاب الجحيم. ولا يوجد تكليف آخر في الآية.

٤٥٠-{وما كان المؤمنون لينفروا كافّة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون.} أقول: {لينذروا قومهم} هذا يعني أن القوم على دين أو تفاصيل دين تخالف مقتضى التفقه في الدين بالمعنى الكامل. إنذار القوم كلام، كما فعل الجنّ حين استمعوا القرءآن ثم ولّوا إلى قومهم منذرين.. فالإنذار كلام يخالف ما عليه الناس في إيمانهم وعملهم، كلّياً أو جزئياً. فلو وضع الناس قوانين تعاقب من يتكلّم ضدّ إيمانهم وعملهم كلّياً أو جزئياً، لكان ذلك حاجزاً وعقبة في وجه المتفقهين في الدين للقيام بتكليفهم وإتمام وظيفتهم بسلام وأمان.
يناسبه
٤٥٢-{وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد، ثم انصرفوا، صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون.} أقول: ماذا نجيب على الذين ينصرفون عن كلامنا؟ نجيبهم بكلام، {صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون} ففيه وصف لحال قلوبهم ولمستوى فقههم. فلكل إنسان الانصراف عن دعوة الآخرين له بالكلام، ولا شئ عليه من حيث العقوبة.

٤٥٣-{لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنّتم حريض عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم. فإن تولّوا فقل "حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكّلت وهو رب العرش العظيم".} أقول: لم يأمر "فإن تولّوا فاقتلهم". لكن {فإن تولّوا فقل حسبي الله}. الرسالة من حيث هي رسالة لا عقوبة على الكافر بها والمتولّي عنها. والذين يتولّون عن المتكلّمين، لا يملكون إلا القبول بذلك وقول ما يشاؤون من أدعية وأذكار إن شاءوا. وبالنسبة للكلام الديني الإلهي تحديداً، فالرسول يقول حين يرى التولّي {حسبي الله عليه وهو ربّ العرش العظيم}. وكفى.

—سورة يونس—

٤٥٤-{الر تلك ءايات الكتاب الحكيم. أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشّر الذين ءامنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم، قال الكافرون "إن هذا لساحر مبين".} أقول: الأمر بالإنذار لا يأتي من الناس، لكن من الله وما في قلب الناس. وسيوجد دائماً من يكفر، وقد يتهم حتى النبي بالسحر بسبب كلامه. فلو كان السحر الكلامي عليه عقاب، لوجب معاقبة النبي ولجازت حين يتبيّن للحكام في زمنه والقضاة في بلده أنه ساحر أو كلامه فيه إضلال للناس ولعب بعقولهم. عدم تقنين البيان، حتى لو كان سحراً مبيناً في أعين القضاة والملأ وأمراء البلاد، هو الضمان الوحيد لعدم تعرّض رسل الله وورثتهم للعدوان داخل البلد التي يكونون فيها أقلية ضعيفة.

٤٥٥-{إن ربّكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستّة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ذلكم الله ربّكم فاعبدوه أفلا تذكرون.} أقول: هذه المقولة تعارض مقولات أخرى في نشأة الكون والطبيعة. فلو قبلنا بجواز معاقبة من يقول بمقولة معينة من المقولات المحتملة في نشأة الكون والألوهية مع الطبيعة، لجاز من حيث المبدأ لكل أصحاب مقولة معاقبة جميع أصحاب المقولات الأخرى والاستعانة بالسلاح في تثبيت حقيقة لا تثبت إلا بالكشف والبرهان في القلب.

قد يقال: الحقوق فرع الحقائق. أي الحقوق بين الناس والحلال والحرام يعتمد على نظرة معيّنة للكون وصلة الله به وعلاقته معه. فلو نقضنا الحقائق لانتقضت الحقوق، إذ نقض الأصل ينقض الفرع. الجواب: ليس كذلك. بعض الحقوق يقوم على الحقائق، لكن البعض الآخر لا يحتاج إلى اعتراض كل الأطراف بالحقائق المتعالية من أجل القبول به وتنفيذه. فالحقوق التي تقوم على حقائق متعالية، هذه لا تكون إكراهية مثل الصلاة والصيام. لكن الحقوق التي يجوز الإكراه فيها، هذه تكون معقولة لكل أطرافها حتى من قبل إنشائها مثل العقد وإلزام المرء لنفسه. ولو كانت كل الحقوق تقوم على حقائق إلهية وطبيعية بالمعنى الممكن الاختلاف فيه، لما جاز للنبي معاهدة أحد من المشركين ولا التعامل مع أحد من غير المؤمنين به، وحيث قد ثبت في كتاب الله وجود معاهدات بين المؤمنين وبين المشركين، وبين المؤمنين وأهل الكتاب، بل أمر الله بالبرّ والقسط حتى مع غير المؤمنين والمسلمين بالمعنى الشرعي للإسلام، فالتعميم باطل. الحقائق منها غيبية ومنها طبيعية: الحقائق الغيبية تؤسس للحقوق الطوعية، والحقائق الطبيعية تؤسس للحقوق الطوعية والإكراهية. ولذلك نجد في الآية صدر الفقرة أنها انتهت بكلمة {أفلا تذكّرون} من أجل إدراك الحقيقة المقصودة في الآية، ولم يقل: فالذين لا يؤمنون بها يوضعون في السجن، مثلاً. ثم أكمل في الآية التالية لها {إليه مرجعكم جميعاً، وعد الله حقّاً، إنه يبدؤا الخلق ثم يعيده ليجزي الذين ءامنوا وعملوا الصالحات بالقسط، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون.} فإذن الذي يكفر عقابه في الآخرة وإن كان مأموراً بالعبادة في الدنيا {ذلكم الله ربّكم فاعبدوه}. فالعبادة لأنها قائمة على حقائق غيبية، ومعاني متعالية، ستعتمد على القلب بتعقّله وتفقهه لإدراكها وإرادة نتيجة معيّنة منها. بالتالي تقوم على مبدأ الطاعة، ويكون الجزاء الحقيقي النهائي في الآخرة، جنّة أو نار. وأما القتل مثلاً، فإن الله حرَّم القتل، لكن هذا التحريم مفهوم للمؤمنين بالله ورسوله فقط، أما غير المؤمن بذلك لا يصير القتل له حلالاً فيما بين الناس لكن يُعاقَب بمبدأ العدل الطبيعي ولا يهمّنا ما في قلبه بعد ذلك. قد تحصل الاستقامة في العهد من المشرك، قال تعالى "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم". ولو كانت استقامتهم مستحيلة جوهرياً لما أجاز معاهدتهم فضلاً عن الأمر بالاستقامة لهم. بالتالي قد يستقيم على العهد المشرك، كما قد ينقض العهد ويبغي بالقتال المؤمن. فالشرك والإيمان لا يدخلا في جوهر الاستقامة والعدل الطبيعي المعقول المعنى والمشهود المبنى عند الناس إجمالاً، إن أجاز إنسان لنفسه نقض عهده مع غيره لكنه يعلم أن غيره له نقض عهده معه لغضب ولفرض ذلك ولرآه شرّاً، فالعدل الطبيعي يقوم على الإنصاف وأن يكون لك مثل ما يكون عليك من حيث جوهر الالتزام والإلزام. الحاصل: الحقائق والتصوّرات الكونية والدينية ليست سبباً جوهرياً لإلزام الآخرين بإقامة العقود والاستقامة على العهود في الأرض وعلى مستوى الطبيعة السفلية. وبذلك نفهم لماذا لم يأمر الله بمعاقبة أحد في الدنيا على تصوّراته عن الله والعالَم ولو تكلّم بها ونشرها وجادل عنها. ومن هنا أيضاً نعلم وجه اعتبار قريش ظالمة للنبي حين جاء بتصوّرات عن الله والعالَم مخالفة لما عندهم بل تنقض كثير من الحقوق الباطلة التي أقاموها فيما بينهم كجعل فكرة الشفاعة عند الله مقدّمة لإقامة الأصنام وإقامة

الأصنام مقدّمة لجمع القبائل على تعظيمها وتعظيم القبائل سبب لحماية أموال قريش وتجارتها المارّة بتلك القبائل وهو المطلوب. فالنبي حين قال {ما من شفيع إلا من بعد إذنه} أو غير ذلك من آيات فإن لها أبعاداً حقوقية أقصد مالية وسياسية. إلا أن مثل تلك الحقوق الأصل عدم إقامتها على تلك الحقائق أو التصوّرات العقلية والخيالية التي يعتبرونها حقائق وجودية. ولهذا بحث آخر ليس هذا موضعه.

٤٥٦-{وإذا تُتلى عليهم ءاياتنا بيّنات قال الذين لا يرجون لقاءنا "ائت بقرءان غير هذا أو بدّله" قل "ما يكون لي أن أُبدّله من تلقاءئ نفسي إن أتّبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربّي عذاب يوم عظيم". قل "لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به، فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون".} أقول: لاحظ أنهم قالوا قولاً فردّ عليهم بقول. على القاعدة العادلة. ولم يأمر بمعاقبتهم على ذلك القول لا الآن ولا لاحقاً. قالوا فردّ عليهم بقول، والسلام.

٤٦٧-{فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذَّب بـآياته ، إنه لا يفلح المجرمون.} أقول: افتراء الكذب على الله من الكلام أو يكون بالكلام. فعلى أي أساس بنى الله النهي عن هذا الافتراء؟ على نهاية الآية {إنه لا يُفلح المجرمون} على خبر بعدم فلاحهم في إجرامهم المتمثل في ذلك الظلم الذي هو افتراء الكذب على الله والتكذيب بآياته. المفهوم أنهم يفترون من أجل الفلاح في أمر ما، دنيا أو آخرة. والله يقول {إنه لا يفلح المجرمون} إما في الآخرة وهو المقصود الأوّل وإما في الدنيا أيضاً. وعدم الفلاح أمر وجودي، علاقة سببية وطبيعية. أي هو أمر كوني وعالمي وليس بيد بشر، بمعنى أن عدم الفلاح ليس أمراً موجّهاً إلى بشر لكي يتممه. فالله لم يقل: على المجرمين أن لا يفلحوا في ذلك الافتراء فاقتلوا الذين يفترون على الله الكذب، أو ما أشبه. الآية خبرية بحتة. المفتري ظالم مجرم ولن يفلح. هو أمر بيد الله تعالى. فللمفتري أن يفتي كما يشاء في الدنيا وبين الناس، لكن ليعلم أنه لن يفلح بحسب نصّ الآية وعلى الرسل إبلاغه بذلك. وليس لهم وراء هذا التبليغ شئ بحسب الاية المباركة.

٤٦٨-{ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون "هؤلاء شفعاؤنا عند الله" قل "أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض، سبحانه وتعالى عمّا يشركون".} أقول: في الآية دليلان على حرية الكلام. الدليل الأول أنهم لما قالوا "هؤلاء شفعاؤنا عند الله" إنما ردّ عليهم بقول "قل أتنبئون الله". قول بقول. على القاعدة العادلة. الدليل الآخر أن النبي عارضهم في أصل دينهم، وهو عقيدتهم في الإله، فقول النبي "سبحانه وتعالى عمّا يشركون" وهو بين قريش المشركة، يساوي من حيث خطورته أن يقف شخص وسط المدينة النبوية اليوم ويقول "لا يوجد إله ومحمد لا قيمة له في الوجود". هذا بالضبط ما قاله النبي من حيث جوهره أي نقض تصوّرهم عن الإله وعن الشفعاء. بالتالي أبطل كل دينهم، بالكلام. فكما أن للنبي الحق الطبيعي في إبطال دين غيره بالكلام، كذلك لغير النبي الحق الطبيعي من باب الإنصاف والاستقامة المتبادلة إبطال دين النبي بالكلام. وهذا بالضبط ما نجده في طول القرءآن وعرضه.

٤٦٩-{ويقولون "لولا أنزل عليه ءاية من ربّه"، فقل "إنما الغيب لله، فانتظروا إني معكم من المنتظرين".} أقول: لاحظ قول بقول. والمؤمن حقّاً بالله والغيب، ويدّعي الدعوى الغيبية والمتعالية والمحجوب معناها عن النظر السفلي الطبيعي، مثل هذا لابد أن يكون من {المنتظرين}. وأصحاب تقنين البيان والمعاقبة على

الأديان ليسوا من المنتظرين، ولذلك هم في الحقيقة ليسوا من المؤمنين وإنما يريد التنفّع من الأفكار الدينية في هذه الدنيا وعاجلاً غير آجل إذ لا قيمة للدين عندهم إلا إن جلب لهم الشهوة التي يريدونها في أسرع وقت ممكن وبنحو مادّي مباشر، ولا ينتظرون شيئاً ممن ينتظره الأنبياء إذ لا علاقة لهم بالأنبياء من حيث الحقيقة.

٤٧٠-{هو الذي يُسيّركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيّبة وفرحوا بها جاءتم ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنّوا أنهم أُحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين "لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين". فلما أنجاهم منها إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق، يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم، متاع الحيوة الدنيا ثم إلينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون.} أقول: في الآية دليلان. الدليل الأول الذين دعوا الله كان نصّ قولهم هو {لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين} ولم يلزموا أنفسهم بعقوبة في حال لم يكونوا من الشاكرين، اللهم أنهم تخلّفوا عن هذا الشكر. ولذلك أرجأ الله معاقبتهم للآخرة فقال {ثم إلينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون}. فليس كل معاهدة مع الله أو مع الخلق تستحق عقوبة إلا بالقدر الذي يستحقّه الناقض حسب المعاهدة. وهذا الكلام وإن كان من العباد لربّهم إلا أن فيه إشارة لمسألتنا ولذلك ذكرناه.

الدليل الآخر وهو الأهمّ وهو من أكبر الأصول في باب الكلام من الشريعة وهو مفتاح حلّ الكثير من المسائل التي لا تزال تستعصي على أنصار تقنين البيان غرباً وشرقاً، الدليل هو قوله تعالى {يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم}. هذا المبدأ يصلح في أكثر من مسألة، ونحن نطبّقه هنا بحسب ما يتناسب مع موضوع حرية الكلام. وجه الاستدلال هو التالي: بعض أنصار حرية الكلام يرى أن تحرير الكلام وسيلة لمعرفة الناس الحق والأخذ بالخير والعدل. حين يتم تقييد قيمة حرية الكلام بالوصول إلى الحق والعدل، يخرج أنصار تقنين البيان ويثبتون أن الناس في الكثير من الحالات أو معظمها إن لم يكن كلّها يميلون مع الباطل والظلم والعواطف الهوجاء والأمور غير المعقولة أكثر من ميلهم للحق والخير والعدل، فلو تركنا لكل متكلّم أن يقول ما يشاء فإن القائل بالباطل والعنصرية والعصبية الظالمة سيستطيع إغواء أكثر الناس والميل بالجمهور تجاه ظلامه. نحن نرى، بناء على المبدأ القرءاني والمعقول في نفسه {يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم}، أن استدلال الفريقين لا وجه له للتأسيس لحرية الكلام لا للتأسيس لتقنين البيان. الحق هو التالي: لابد من وقوع ما يناسب الناس عليهم. وما يناسبهم يظهر في فكرهم واختيارهم. وسواء كان اختيارهم هو الحق والعدل أم كان الباطل والظلم، فلا فرق بين الاثنين من حيث تحديد الجزاء المناسب لكل أمّة بحسب عملهم الباطني والظاهري. بغي الناس على أنفسهم، وصلاح الناس لأنفسهم. ولابد من تحرير الكلام حتى يستطيع الباغي دعوة الناس للبغي، والمصلح دعوة الناس للصلاح، والناس تختار ما تشاء ويقع عليهم ما يستحقّون. تحرير الكلام إذن لا يقوم على أن الناس أكثرهم أو أقلهم سيأخذون بالضرورة بالحق والعدل، لكن يقوم على أن من حق الناس بل من الواجب على الناس إقامة النظام الذي يؤدي بهم إلى اختيار ما يتناسب مع طباعهم ومزاجهم وفكرهم ثم يقع عليهم ما يستحقّونه باختيارهم ذاك، عدلاً كان أم بغياً. عدم تقنين البيان لا يعني صلاح الإنسان بالضرورة لكن يعني استنزال ما يستحقّه الإنسان على الإنسان.

٤٧١-{والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.} أقول: كون الله {يدعوا} يعني عدم إلزام الناس بالإكراه بمضمون الدعوة. القانون لا "يدعوا" الناس، لأن الدعوة تقتضي كائناً عاقلاً

مختاراً لاستقبال الدعوة وتلبيتها. هذا دليل. دليل آخر أن الله قال {يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم} فالهداية مشروطة ومقيّدة بمشيئة الإنسان، على اعتبار. وحيث أن الهداية مقيّدة بمشيئة الإنسان، والمشيئة لا تكون مشيئة إلا إن كانت حرّة من الإكراه الخارجي، فالنتيجة أن هداية الله هنا متعارضة ذاتياً مع جوهر القانون الذي يفرض محتواه شاء من شاء وأبى من أبى ولا يخاطب المشيئة مباشرة. مشيئة الإنسان هي ما ينفذه في حال لم يكن متعرّضاً للإكراه الخارجي وبالأخصّ البشري كما قال شعيب "أولوا كنّا كارهين". بل عبارة شعيب أدقّ من الإكراه وإن اشتملت على معناه، فإنه جعل الدين مبنياً ليس فقط على عدم الإكراه بل على عدم الكره، إذ لم يقل :أولوا كنّا مُكرَهين. بالرغم من كون الإكراه يتضمن الكره، إذا لا يتعرض الإنسان للإكراه إلا في شئ يكرهه، لكن عبارة شعيب تدلّ على أن لباب المشيئة هو عدم وجود كره فضلاً عن إكراه. ولذلك قال تعالى عن المؤمنين "حبب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم" وهو نقيض الكره. فحيث أن هداية الله مشروطة بمشيئة الإنسان، ومشيئة الإنسان حيث لا كره فضلاً عن لا إكراه، بالتالي يستحيل أن تكون هداية الله قائمة على القوانين الإكراهية في ذاتها والتي قد تكون مكروهة فوق ذلك لمن لم يكن له قول في صنعها.

قد يقال: لكن الله قال "كُتب عليكم القتال وهو كره لكم". أفليس في هذا أمر بشئ مكروه عند المؤمنين بالتالي يكون إكراهياً؟ الجواب: كلّا. أوّلاً لا أحد مُجبَر على القتال، بالتالي لا إكراه على القتال، فيستطيع كل إنسان أن لا يُقاتل إن شاء. وهذا يرفع الإكراه. ثانياً علاج الله لهذه الكراهية كان بالقول وبيان الخير في الأمر الذي يعكس الكراهية ولو من وجه "وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم". وفصّل ذلك في آيات كثيرة بنحو يرفع الكراهية القلبية له. نعم، تبقى الكراهية الظاهرية له من حيث التعب والنصب وما إلى ذلك من شدائد القتال، وهو أمر طبيعي لا رافع له عادة بل مطلقاً لأنه من صميم طبيعة البدن. لكن الكره المقصود هو كره القلب ورفض جوهر الأمر. فقد يكره البدن الشئ لكن يحبّه القلب وتقبل عليه النفس، مثل السهر في تنقيح العلوم عند العلماء، قد يكره البدن السهر ويتعب في الاشتغال بالنظر والتفكير، إلا أن القلب راض ومقبل ومشرق ومحب لذلك. ومن أجل ذلك توجد أحكام التقية التي تميّز بين مجال القلب ومجال القالب "إلا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان" فالإكراه للبدن والقلب مؤمن محبّ. تقنين البيان يجعل الإنسان ينطق بالكلام المكروه له قلبياً أو يمتنع عن الكلام المحبوب له قلبياً. فهو قانون مكروه وإكراهي في نفس الآن، وعقوباته كريهة. فهو قانون غير ديني وغير شرعي وغير إنساني من كل وجه.

٤٧٢-{...أفمن يهدي إلى الحقّ أحقّ أن يُتَّبَع..} أقول: مبدأ اتباع الحق والأحق يقضي بعدم تقنين البيان. لأن كل إنسان يرى نفسه عادة أنه على الحق والأحق، وإن اختلف معه غيره في ذلك بل ولو كانت كل الحجج والبراهين والبيّنات مع غيره. فلو كان تعيين ما هو الحق والأحقّ، ولو من باب الكلام والمجادلة عنه ودعوة الآخرين إليه، يتم حصره بالقانون ومعاقبة من يخرج عليه بالكلام، لفتح ذلك باب إقرار الباطل والضرر والأكاذيب وتثبيتها بقهر القانون. فالسلامة تكمن في فتح باب المجادلة عن الحق والأحقّ على مصراعيه، وإن كانت العمل- بناء على معايير أخرى ليس هذا محل تحديدها- جار على قول من الأقوال المعيّنة للحق والأحق. لاتعارض بين العمل بشئ وفتح باب الكلام ضدّه. في بعض المجالات، لابد من حصر الحق والأحقّ ولو بمجرّد اعتبار الناس لذلك في شئ محدد. لكن حيث أن هذا الشئ قد لا يكون الحق ولا الأحقّ، وحيث أن الباطل والخطأ والأضعف والأكثر ضرراً يؤدي إلى عواقب مضرّة بالناس في الدنيا وفي الآخرة، فالعقل يقضي بفتح باب المجادلة والتكلّم في كل احتمال مخالف

للاحتمال الذي تم الأخذ به عملياً. وقد أشار الله تعالى لهذا المعنى في الآية التالية مباشرة حيث قال {وما يتّبع أكثرهم إلا ظناً، إن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً، إن الله عليم بما كانوا يفعلون.}. فكون الأكثرية عادة تميل إلى الظنّ أو يمكن الميل بها إلى ترك الحق والأحقّ، فلابد للأكثرية الراغبة في سلامة نفسها في الدنيا أو في الآخرة أو في كلاهما أن تترك مجالاً لكل من يريد دعوتها إلى غير ما هي عليه في اللحظة الحالية نظرياً وعملياً.

٤٧٣-{وما كان هذا القرءان أن يُفترى من دون الله، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين. أم يقولون "افتراه"، قل "فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين". بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله، كذلك كذّب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين. ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به، وربّك أعلم بالمفسدين. وإن كذّبوك فقل لي عملي ولكم عملكم، أنتم بريئون مما أعمل وأنا برئ مما تعملون. ومنهم من يستمعون إليك، أفأنت تُسمع الصمّ ولو كانوا لا يعقلون. ومنهم مَن ينظر إليك، أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون. إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون.} أقول: هذا المقطع من أهمّ المقاطع في المسألة، وذلك لأسباب. منها أن فيه قولاً ضدّ القرءان وضدّ الرسول، وكما ترى لم يأمر الله رسوله بغير الردّ بالقول {أم يقولون "افتراه" ، قل "فأتوا"}. يقولون، قل. يقولون، قل. ولا شئ غير ذلك، حتى وهم يطعنون في القرءان كتاب الله ويطعنون في صدق وأمانة وذمّة محمد رسول الله. ومع ذلك، لا شئ غير الردّ بالقول. سبب آخر أن النبي كان يدعو إلى القرءان ولرسالته وهو بين قوم يكذّبونه ويرفضون كلامه، بالتالي كان معارضاً بالكلام لما عليه معظم قومه حكاماً ومحكومين. فكان يرى لنفسه حرية الكلام. فلمّا كذّبوه أمره الله بأن يقول لهم {لي عملي ولكم عملكم، أنتم بريئون مما أعمل وأنا برئ مما تعملون} بعبارة أخرى، دعوني وشأني ! فلولا أن أمر البيان وأمر الأديان لابد وباستقلال عن الشريعة أيضاً أن يكون خارجاً عن سلطة كل ذي سلطة وسيطرة، لما قال النبي لهم ذلك وهو يسكن بين ظهرانيهم. حتى يتبيّن لك هذا المعنى، ومع الأسف أكثر الناس لا يفهمون خطورة كلام القرءان والرسول لأنهم لا يطبّقون تلك المعاني على الواقع. تصوّر مثلاً لو أن رجلاً اليوم خرج في مكّة، وادّعى أن كائناً غيبياً اسمه برناكيل أوحى إليه كتاباً من عند رب الكون، وقال للناس "أنا رسول رب الكون وأريد أن أدعو الناس إلى ديني". وبدأ يدعو. في كم دقيقة، ولا أقول ساعة، سيتم اعتقال هذا الشخص وربّما إحالته قهراً إلى مستشفى الأمراض العقلية وإعطاءه مخدرات عصبية، أو ربّما إحالته إلى السجن وقد يضربوا عنقه. هذا بالضبط من حيث الجوهر ما يقوم به كل رسول في قومه. يدّعي أن كائناً غيبياً تحدّث معه وأوحي إليه كلاماً ورساله، وهذه الرسالة تعارض مع عليه قومه في العقائد والسلوكيات وقد يتدخل أيضاً في أخصّ خصوصياتهم وهو معاشرتهم وشهوتهم وحتى طعامهم وشرابهم وكيفية التصرّف في أموالهم. والرسول يريد من قومه أن يتركوه وشأنه ليبلّغ ما عنده ويدعو الناس، العامّة والخاصّة على السواء، العبيد والسادة، الجهلة والعقلاء، النساء والصبيان والرجال، وكل قابل بلا استثناء. الآن، على أي أساس يرى بعض الناس أن معاقبة رسول جبريل من الظلم والعدوان، لكن معاقبة رسول برناكيل أمر معقول وطبيعي ولا شئ عليه؟ إما أن معاقبة الاثنين جائزة أو معاقبة الاثنين باطلة، بغض النظر عن تفاصيل الرسالة، إذ المشترك بينهما هو الدعوى الغيبية ومعارضة السلطة القائمة والعادات المتّبعة والمعاملات الشائعة والديانة السائدة. لكن النبي صلى الله عليه وسلم وهو بين ظهراني قريش كان يقول لهم {لي عملي ولكم عملكم، أنتم بريئون مما أعمل وأنا برئ مما تعملون.}. وقال موسى نفس الشئ لآل فرعون {وإن لم تؤمنوا لي

فاعتزلون.}. لكن الواضح، ويا للعجب، أن أتباع موسى ومحمد-حسب قولهم طبعاً وليس حسب الواقع- صاروا لا يتركون أحداً وشأنه ولا يعتزلون الذي يخالفهم حتى لو كان من بني جلدتهم ويتحدث بألسنتهم بل ويؤمن بأصول دينهم وقد يعارضونه لو اختلف معه في فرع وليس المعارضة القولية والاعتزال لكن بالقتل والسجن والمحاربة في الأرزاق والتفريق بينه وبين زوجه قهراً وما إلى ذلك. النبي كان يعارض قريش بكلامه، وقال لهم ما حاصله اتركوني وشأني ودعوني أدعو كما أشاء وخلّوا بيني وبين الناس لأتكلّم معهم بما عندي فمن شاء اتبعني ومن شاء لم يتبعني وإن شئم ردّوا عليّ بالكلام وسأجادلكم بالتي هي أحسن عموماً. ثم إن المقطع يبيّن أن التكذيب بالدعوة الدينية النبوية أمر قطعي وسيحصل دائماً كما حصل في السابق، والذي لا يريد أن يعقل ولا يبصر فهو يظلم نفسه وسيكفر بالدعوة النبوية. فمن أراد دعوة الناس فعليه أن يحثّهم على التعقل والتبصّر، أما العقوبة القهرية التي تخاطب الألم الجسماني وأخسّ ما في الإنسان فلن تُعمل العقول ولن تفتح البصائر، والله لم يأمر بها. الخلاصة: المقطع يكشف عن أمرين:-

الأول الذين يرمون القرءان بالبطلان والنبي بالافتراء، إنما يُرَد عليهم بالقول والكلام. وكل من يرمي النبي بالافتراء من يوم بعثته إلى يوم الدين لن يأتي بأكثر من أنواع مختلفة للجنس الكلّي الذي ذكره الله في الآيات المباركة، بالتالي لا معنى لمعاقبة أي شخص يظهر بين المسلمين لأنه أعاد ذكر كلمة قد قرأناها في القرءان وسمعناها وفرغنا منها، لا يأتي هذا الشخص بمقولة جديدة من حيث جوهرها حتى يتحرّك الناس ويشعروا بالفزع -اللهم إلا إن كانوا يا يقرأون القرءآن أو لو قرأوه لا يتدارسونه ولا يتدبّرونه ولا يفهمون علاقته بالواقع، وهذا هو الأظهر. ما الفرق بين أن تقرأ في القرءان {أم يقولون افتراه} أو {إنك لمجنون} أو {كذاب أشر}، وبين أن يكتب معاصر لك كتاباً من ألف صفحة وينشر ألف مقالة حاصلها هو أن القرءان مُفترى والرسول مجنون وكذاب أشر. لا فرق من حيث الكلام والفكرة التي يدلّ عليها. ولا ينقضي العجب من انفعال الناس لكلام المعاصرين وكأنهم لم يقرأوا كلام رب العالمين.

الثاني أن النبي كان يدعو بدعوة دينية ضدّ قومه، وضد ما هم عليه، وكان يرى أن له الحق بذلك وعلى الناس أن تتركه وشأنه وتتبرأ من عمله الديني هذا إن شاءت. فهذا القول متجاوز للإيمان بالوحي، لأنهم يكذّبونه، {فإن كذّبوك فقل لي عملي ولكم عملكم}. فالفكرة التي في قوله {لي عملي ولي عملكم} هي فكرة تتجاوز الإيمان بالوحي النبوي، لأنها تُخاطب المكذّبين به. بالتالي، توجد قواعد للتعامل في البلاد تتجاوز كل دين وكل دعوة خاصّة، أي هي من القواعد التي لابد من قبولها من حيث الإنسانية ذاتها، ولا أعرف عبارة أحسن من "من حيث الإنسانية ذاتها" للدلالة عن المعنى، وأحسب أنه ظاهر بعد هذا الشرح. ترك الناس ببيانهم وأديانهم أمر لا يرجع إلى سلطتهم لكن إلى إنسانيتهم.

٤٧٤-{ويقولون "متى هذا الوعد إن كنتم صادقين". قل "لا أملك لنفسي ضرّاً ولا نفعاً إلا ما شاء الله، لكل أمّة أجل إذا جاء أجلهم فلا يستئخرون ساعة ولا يستقدمون". قل "أرءتم إن أتاكم عذابه بياتاً أو نهاراً ماذا يستعجل منه المجرمون".} أقول: لاحظ أنهم قالوا، وشككوا في فكرة، فما ردّ عليهم إلا بقول. {يقولون..قل}. على القاعدة.

٤٧٥-{ويستنبئونك "أحقّ هو"، قل "إي وربّي إنه لحق وما أنتم بمعجزين".} أقول: على القاعدة. وإن جاء السؤال عن حقانية الآخرة، فالسؤال عن حقانية أي عقيدة دينية وإيمانية جائز بالمثل. وليس لمؤمن بفكرة ما أكثر من الجواب بالقول على الاستنباء بالقول الموجّه له {يستنبئونك..قل}. وما أجمل العدل !

٤٧٦-{ولا يحزنك قولهم، إن العزّة لله جميعاً هو السميع العليم} أقول: هذا الأصل الذي تكرر بأكثر من صيغة في القرءان، يُبطل وينقض قاعدة تبرير تقنين البيان بناء على وجود حزن أو أي نوع من هذه المشاعر في قلوب الناس، أكثرهم أو أقلّهم. حزن الناس لا يبرر تقنين كلام الناس. والمسؤولية متوجّه على الحزين حتى لا يحزن، ويغيّر كيفية نظرته وتعامله مع أقوال الآخرين، وليس العكس. {ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعاً هو السميع العليم}. أي أن حقيقة عزّة الله لا تغيّرها أقوال الناس. المبدأ هنا أن الأقوال عن الواقع لا تغيّر الواقع، بالتالي على الإنسان أن ينفعل للواقع لا للأقوال المختلفة عن ذلك الواقع والمغايرة له. ويُقاس على هذا المبدأ جميع أصناف الكلام الواصفة للواقع. فالانفعال لابد أن يكون للواقع، وقيمة أي انفعال تعتمد على مدى العلم بهذا الواقع ومدى ثبوت الأقوال الواصفة له. وبناء على ذلك، الواقع لا يكون إلا أحد ثلاث: إما معلوم وإما مظنون وإما مجهول. فإن كان معلوماً، فأي قول مخالف لهذا العلم منقوض بالعلم. وإن كان مجهولاً، فأي قول فيه يتساوى مع أي قول آخر ولا عبرة بالمجهولات والتأثّر بها مع العلم بمجهوليتها من شأن الجاهلين والغافلين وهؤلاء لا يستحقّون تقنين بيان الناس من أجلهم وأجل جهلهم وإنما على دعاة الخير تنبيههم على مجهولية الواقع الذي يتحدث عنه ذلك القول الذي أحزنهم أو أغضبهم أو أيا كان الشعور الذي بعثه فيهم. وإن كان مظنوناً، كانت قيمة الأقوال الظنّية كلّها متساوية من هذه الحيثية، بالتالي لا يمكن لقول أن يكون أولى من أي قول آخر في الاعتبار وأحقّية نشره وذكره، والأقوال المظنونة ينقض بعضها بعضاً في ادعاء القيمة المطلقة، بالتالي إن حزن الناس لقول مظنون فعليهم عدم الحزن لقول مظنون آخر غيره، فلا داعي لتقنين البيان المظنون وإنما على الناس التكلّم بقول آخر مظنون مثله. ومن هنا نفهم النهي الإلهي لنبيّه {ولا يحزنك قولهم} فهو نهي معقول من كل وجه، والحزن غير معقول من أي وجه.

٤٧٧-{ألا إن لله من في السموات ومن في الأرض، وما يتّبع الذين يدعون من دون الله شركاء، إن يتّبعون إلا الظنّ وإن هم إلا يخرصون.} أقول: الآية تابعة للتي قبلها، وتشرح أن المقالة التي أحزنت النبي مقالة مبنية على الظنّ أو الخرص وهو المجهول البحت. إلا أن في الآية دليلاً إضافياً من حيث أن الله تعالى لم يأمر النبي بمعاقبة الذين يقولون الظنّ ويمارسون الخرص، وإنما نبّه على الظنّ والخرص ونقض قولهم بالشرك. ودليل آخر هو نفس نقض الشرك في الآية وهو من قبيل الإلحاد بالنسبة للمشركين الذين يعتقدون آو يريدون من الناس أن تعتقد بحقيقة الآلهة والشرك والشفعاء بالنحو الذي ذهبوا إليه، ففي الآية ممارسة لحرية البيان في موضوع الآديان من قبل الرسول عليه السلام.

٤٧٨-{قالوا "اتخذ الله ولداً"، سبحانه هو الغني له ما في السموات وما في الأرض، إن عندكم من سلطان بهذا، أتقولون على الله ما لا تعلمون". قل "إن الذين يفترون على الله الكذب لا يُفلحون. متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون.} أقول: الدليل الآول هو أنهم قالوا قولاً، موصوف بأنه باطل ولا سلطان أي برهان وحجّة تثبته ولا علم عند صاحبه وكذب وافتراء على الله تعالى، ومع ذلك لم يأمر بمعاقبتهم في الدنيا وإنما ردّ عليهم بالقول وكشف جهلهم وتوعدهم في الآخرة على يد الله تعالى. الدليل الثاني أن الآية تكشف معنى عدم الفلاح وهو {متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد} بالتالي الحكم بعد الفلاح لا يعني بالضرورة عدم الفلاح بالدنيا بل أول ما ينصرف على الفلاح في الآخرة وحكم الأبدية. وهذا يشرح ما سبق في موضوع عدم الفلاح.

الدليل الثالث أن الآية ذكرت أن أصحاب مقولة الولد حكم الله لهم ب{متاع في الدنيا} ولو كان النبي مأمور عاجلاً أم آجلاً بمعاقبتهم في الدنيا لما حكم لهم بذلك. فحسابهم في الآخرة، وفي ذلك تقرير لعدم تقنين البيان والأديان على السواء. وإن كان الطعن في ذات الله جائز في الدنيا (جائز بمعنى لا عقوبة عليه وليس بمعنى الإرشاد إلى فعله) فالطعن في أي ذات دونه أو شئ أولى بالجواز.

٤٧٩-{واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه "يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غُمّة ثم اقضوا إليّ ولا تنظرون...فكذّبوه فأنجيناه ومن معه في الفلك..} أقول: قصة نوح هي قصة رجل خالف قومه في دينهم وجادلهم ليخرجهم عن دينهم. نوح كان يجادل عن التوحيد ضدّ الشرك، كما أن محمداً كان يجادل عن التوحيد ضدّ الشرك. بالتالي، تلاوة محمد لقصة نوح على قومه هي من قبيل أن يروي شخص ثوري في مملكة حكاية رجل ثوري آخر كان يعارض الملكية والنظام الملكي، مجرّد تلاوته للقصة بالإضافة إلى تأييدها وإثبات انتصار الثائر ضد الملكية يعني أن الراوي يعارض الملكية. فكلامه معارضة، وتلاوته معارضة، وفيها تأليب للناس ضدّ الفكرة التي يضادّها. فهذه الآية تفيد حرية المتكلّم في رواية أي قصّة يريدها حتى لو كانت القيم والشخصيات داخل هذه القصّة تعارض وتنقض السائد في المجتمع وتضادّ ما عليه أهل السلطة والسيطرة فيها خصوصاً السلطة الدينية منها. ولا يخفى بعد ذلك أن قوم نوح لم يعاقبوه بقتل أو سجن على كلامه هذا ومجادلته لهم ألف سنة إلا خمسين عاماً، عدالة هؤلاء في هذه المسألة أحسن من "عدالة" الغالبية العظمى ممن يزعمون أنهم ورثة نوح.

٤٨٠-{ثم بعثنا من بعدهم موسى وهارون إلى فرعون وملإيه...فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا "إنَّ هذا لسحر مبين". قال موسى "أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا ولا يُفلح الساحرون".} أقول: ردّ موسى عليهم القول بالقول.

—سورة هود—

٤٨١-{ ...ولئن قلتَ "إنكم مبعوثون من بعد الموت"، ليقولون الذين كفروا "إن هذا إلا سحر مبين". ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى أمّة معدودة، ليقولنّ "ما يحبسه"، ألا يوم يأتيهم ليس مصروفاً عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون.} أقول: هنا قولان للذين كفروا، في مقابل قول نبوي وفعل إلهي. حين قال النبي "إنكم مبعوثون من بعد الموت"، ردّوا عليه بقول "إن هذا إلا سحر مبين"، فردّوا القول بالقول. فلم يأمر الله نبيّه بأن يعاقبهم على ردّهم هذا، لا الآن ولا لاحقاً. وحين أخّر الله عنهم العذاب، قالوا "ما يحبسه"، فاعترضوا بالقول على فكرة البعث، فاكتفى الله بالردّ بالقول وهو "ألا يوم يأتيهم ليس مصروفاً عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون". جدل بالقول لا عقوبة بشرية فيه.

٤٨٢-{ولئن أذقناه نعماء بعد ضرّاء مسّته، ليقولن "ذهب السيئات عنّي" إنه لفرح فخور. إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات أولئك لهم مغفرة وأجر كبير.} أقول: قولهم "ذهب السيئات عنّي" مع بطلانه، لم يأمر بالمعاقبة عليه. واكتفى بحكايته، وحكاية حال المخالفين لهؤلاء من الذين صبروا وعملوا الصالحات وبشّرهم بالخير. ففيه نوع من ردّ القول بالقول.

٤٨٣-{فلعلّك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك أن يقولوا "لولا أُنزل عليه كنز أو جاء معه مَلَك"، إنما أنت نذير والله على كل شئ وكيل.} أقول: لم يأمره بأن يفرّغ ضيق صدره بالسعي في قهرهم ومعاقبتهم على قولهم "لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه مَلَك". وإنما اكتفى بأن يبيّن له القول والحق وهو {إنما أنت نذير والله على كل شئ وكيل}. قول بقول.

٤٨٤-{أم يقولون "افتراه"، قل "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا مَن استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين". فإلم يستجيبوا لكم، فاعلموا أنما أُنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مُسلمون.} أقول: قول الكفار واضح "افتراه"، وهو رمي النبي بأنه افترى القرءآن. وهو طعن في النبي وطعن في القرءآن في آن واحد. ولا يخفى أن كل صور رمي النبي بالافتراء والقرءآن بأنه مفترى ترجع إلى كلمة واحدة تعبّر عن الجنس العام لكل تلك الأنواع وهو قول الكفار "افتراه". فالطريقة التي أمر الله رسوله بأن يتعامل مع هذا القول بها هنا هي الطريقة الواجب التعامل بها مع كل نوع من أنواع رمي النبي والقرءان بالافتراء. فما هي هذه الطريقة؟ هي {قل}. {قل "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين"}. رد على القول بالقول، والفكرة بالفكرة والتجربة أي أمرهم أن يجرّبوا افتراء مثله. ومن هنا نأخذ أمور: الأول كل دعوى افتراء ضد النبي وضد القرءآن ليست بجديدة، إلى يوم الدين، بل هي مجرّد تنزيل وتنويع على كلمة "افتراه" المذكورة هنا. فالاضطراب والفوضى التي تنشأ من رمي النبي والقرءان بالافتراء دليل على أن الناس لا يتعاملون مع القرءان ولا يفهمون شيئاً يُذكَر. الثاني أن من حق بل مما ندعوا إليه غير المؤمنين بالقرءآن الذين يزعمون بأنه من افتراء البشر، هو أن يجرّبوا الإتيان بمثل القرءان. فمحاولة معارضة القرءآن ينبغي أن لا تُقابَل بالاستنكار، بل هي طاعة مباشرة للأمر الإلهي والنبوي في هذه الآية {قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات}. التكليف الشرعي، إن شئت، لمن يرمي القرءآن بالافتراء هو أن يأتي بعشر سور مثله مفتريات. فكيف نعاقبه على شئ الله ورسوله أمره بأن يفعله ويجرّب إن كانت يستطيع فعله. وبعجزهم عن ذلك {فإلم يستجيبوا لكم} يحصل علم عند الناس بأنه {أنما أنزل بعلم الله وأنه لا لا إله هو}. فالمفترض لا فقط أن لا نعاقب من يحاول معارضة القرءآن، بل ينبغي أن نبحث عنهم ونفتّش عنهم ونُظهر محاولاتهم للناس حتى يزدادوا علماً وإيماناً بأن القرءان إنما {أنزل بعلم الله وأنه لا إله إلا هو} وبذلك يتجدد إسلامهم ويتعزز إيمانهم.

٤٨٥-{أفمن كان على بيّنة من ربّه...ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده، فلا تكُ في مرية منه، إنه الحق من ربّك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون.} أقول: الدليل الأول أن الذي يكفر بالقرءآن {النار موعده}، أي عقابه أخروي. وأما في الدنيا فقد قال تعالى {من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوفّ إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون.}. وبناء على ذلك، ينبغي أن لا يكون للكفر بالقرءآن عقاب في الدنيا، وما هذا الدليل إلا فرع الأدلة المانعة للإكراه في الدين. الدليل الثاني وهو الأهمّ في باب الكلام، أن الله أخبرنا بأن أكثر الناس لا يؤمنون بالقرءآن، ولا يعلمون أنه الحق من ربهم. بالتالي ليس من الغريب ولا

المستغرب أن نسمع عن شخص يتكلّم ضد القرءآن والنبي ويعبّر عن كفره. هذا ليس إلا مظهراً للخبر الإلهي، وتصديقاً له. وأما القول بأنه علينا أن نعاقب الذين يتكلّمون ضد النبي والقرءآن حتى لا يشككوا الناس في دينهم، فهذا كلام باطل قطعاً ولا علاقة له بالدين الذي أنزله الله وإنما هو دفاع وهمي عن عقيدة كاذبة يُراد تقييد العوام بها. فإن الله جعل مسؤولية عدم حصول المرية في قلب المؤمن على عاتق المؤمن نفسه، قال الله لنبيه لا تك في مرية منه}. ولم يقل له: اذهب واقتل واسجن كل كافر حتى لا يجعلك تصير في مرية منه. لم يقل له: اذهب اقتل واجلد وعذّب واسجن وانف كل كافر به حتى لا يمتري المؤمنين به. كل دين وكل كتاب يحتاج إلى مثل هذا الإكراه والقهر، فأولى الناس بالكفر به هم الذين يزعمون أنهم يؤمنون به. يستحيل على صاحب القرءان أن يتزلزل حين يسمع كفر الكافرين بالقرءان وبالنبي، لأنه لا يراهم إلا مصاديق ومظاهر للآيات القرءآنية ذاتها التي تحدّثت عنهم وعن أقوالهم وحقائقهم والكامن في قلوبهم وإرادتهم. فكيف ينفعل ويستغرب لشئ قد سبق له أن قرأ عنه في القرءان ذاته وأخبره الله تعالى بأنه سيحصل. إلا لو كان يشكّ في كلام الله ولم يصدّق بأنه سيحصل ويقع، ولذلك انفعل. هذا أقرب، وهو كما ترى، صاحبه أكفر من ذلك الكافر المتكلّم أو مثله في الكفر. لا يظهر ذهب قلب المؤمن بالقرءآن إلا في قلب أتون نار الكفر والاعتراض على القرءآن. أما البقية، فمعادن خسيسة، مطلية بلون الذهب الكاذب، حتى إذا أصابها شئ من النار أظهر خبثها، وهذا مايفسّر لك مسارعتهم لمعاقبة المتكلّمين ضد دينهم وكتابهم -حسب زعمهم-لأنهم لا يريدون الافتضاح ولا ظهور حقيقة العوام لأنفسها بأنهم في واقع الأمر إما ملاحدة أو أشباه الكفار ولا يؤمنون بشئ لأنهم ليسوا على بيّنة من ربّهم ولا على عقول بيّنة عن رسولهم. في هذه الحالة، يكون الكافر المعترض على القرءآن والنبي هو في حقيقة الأمر رسول من الله لتطهير جماعة المؤمنين من المنافقين والمرتابين المختبئين فيهم.

٤٨٦-{ومَن أظلم ممن افترى على الله كذباً، أولئك يُعرَضون على ربّهم، ويقول الأشهاد "هؤلاء الذين كذبوا على ربّهم ألا لعنة الله على الظالمين". الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون. أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء، يُضاعف لهم العذاب، ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون. أولئك الذين خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون. لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون.} أقول: المقطع يدور حول عمل واحد هو {افترى على الله كذباً}. وافتراء الكذب على الله من الكلام. وكما ترى، ليس في المقطع كلّه إلا عقوبات ربانية وأخروية، على القاعدة. ومن المعاقبة العادلة لهؤلاء المفترين بالقول في الدنيا، أن يسمعوا قول الأشهاد فيهم ولعنتهم إيّاهم في الآخرة. قول بقول، حتى في الآخرة.

٤٨٧-{ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه، "إني لكم نذير مبين. ألا تعبدوا إلا الله، إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم". فقال الملأ الذين كفروا من قومه "ما نراه إلا بشراً مثلنا، وما نراك اتّبعك إلا الذين هم أراذلنا، باديء الرأي، وما نرى لكم علينا من فضل، بل نظنّكم كاذبين". قال "يا قوم، أرءيتم إن كنت على بيّنة من ربّي، وءاتاني رحمة من عنده فعُمِّيَت عليكم، أنُلزمكموها وأنتم لها كارهون. ويا قوم، لا أسئلكم عليه مالاً، إن أجري إلا على الله وما أنا بطارد الذين ءامنوا، إنهم مُلاقوا ربّهم ولكنّي أراكم قوماً تجهلون. ويا قوم من ينصرني من الله إن طردتهم، أفلا تذكّرون. ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني مَلَك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً الله أعلم بما في أنفسهم إني إذا لمن الظالمين". قالوا "يا نوح، قد جادلتنا فأكثرت جدالنا، فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين". قال "إنما يأتيكم به

الله إن شاء، وما أنتم بمعجزين. ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم، هو ربّكم وإليه تُرجَعون". أم يقولون "افتراه" قل "إن افتريته فعليّ إجرامي وأنا بريئ مما تجرمون". وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد ءامن، فلا تبتئس بما كانوا يعملون. واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مُغرقون. ويصنع الفلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه، قال "إن تسخروا منّا فإنا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحلّ عليه عذاب مقيم"...ونادى نوح ربّه فقال "رب إن ابني من أهلي، وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين. قال "يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح، فلا تسئلن ما ليس لك به علم، إني أعظك أن تكون من الجاهلين. قال رب إني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين. قيل يا نوح اهبط بسلام منّا.}

أقول: المقطع فيه فوائد كثيرة ومهمة في باب الكلام بل إنه يكاد يشتمل على الحجج الكبرى كلّها:

الأولى، أن نوح اعترض على قومه بالكلام، وهذا في مشروعية الاعتراض على ما عليه القوم والملأ فيهم بالكلام، حتى لو كان المعترض شخص واحد أو لم يتبعه إلا أراذل الناس حسب المعايير السائدة في تقييم الناس وكان البقية في البلاد كلّهم على غير ما هو عليه بل يكفرون به.

الثانية، أن قوم نوح اكتفوا بالردّ على كلامه بكلام، ولم يقتلوه ولا يسجنوه، بالرغم من أنه اعترض عليهم وطعن في دينهم، بل رماهم بالجهل {أراكم قوماً تجهلون}، ورماهم بشئ من العمى {فعُمّيت عليكم}، وحتى بعد ذلك حين سخر منهم وتوعدهم بالعذاب لم يفعلوا به شيئاً ولم يستجيزوا السخرية منه لأنهم أكثر منه ويمنعونه من السخرية المقابلة منهم لأنه فرد وليست له قوّة يقهرهم بها. فمن هذه الوجوه، قوم نوح خير من الغالبية العظمى من الأقوام التي تزعم أنها تؤمن بنوح. فتأمل.

الثالثة، جواز الجدل. فما أكثر ما ترى المتدينين-بزعمهم-ينكرون الجدل وأهله ويعتبرونه عمل لا قيمة له ولا يصدر من تقي. وها هو نوح سلام الله عليه يصفه قومه بحق بقول {يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا}. فمجادلة الأقوام من عمل الأنبياء. والإكثار من المجادلة، أيضاً.

الرابعة، قال نوح عن الله {إن كان الله يريد أن يغويكم}. ونسبة الإغواء إلى الله، قد تراها بعد الأمم المؤمنة بالله بأنها نوع من الكفر به، فلولا حرية الكلام لتعرّض من ينسب مثل ذلك لله لعقوبة. فنسبة الأمور إلى الله بالكلام جائزة بمعنى أنه لا عقوبة بشرية عليها وليس للناس معاقبة بعضهم البعض على نسبة الأمور إلى الله، وإنما لهم الردّ عليها بالكلام أو بالإعراض كما فعل قوم نوح معه حين لم يعبّروا قوله هذا وأعرضوا عنه.

الخامسة، جواز السخرية. وهذه نقطة خطيرة ومهمة جدّاً في باب الكلام. حين سخر قوم نوح منه حين رأوه يصنع الفلك، ردّ عليهم فقال {إن تسخروا منّا فإنا نسخر منكم كما تسخرون}. وهنا تجد قاعدة العدل متجلّية تجلّياً عظيماً. فالسخرية جائزة على نحو المقابلة، بشهادة نوح. فمن حيث المبدأ، لا يوجد مبدأ كلامي يعارض السخرية كلّها. بل قد مرّ معنا ما هو أقوى من هذا، وهو أن الله يسخر من بعض الناس. "سخر الله منهم". حين سخروا منه، سخر منهم. حين سخروا من المؤمنين، سخر الله منهم. وهكذا كل كلام يقابل بكلام مثله، وحتى من نفس نوعه العام، وقد يُقابَل الفعل بقول حين يكون يريد القائل وصفه والتعليق عليه إذ القول أوسع من الفعل وجوداً. فالقول لا حدود عليه، لكن الحدود على الفعل.

السادسة، {أم يقولون افتراه} قل {إن افتريته فعليّ إجرامي}. قول بقول. رموه بالافتراء، فردّ ذلك بقول يقابله.

السابعة، مقابل كفر قوم نوح به وردّهم عليه بالكلام، لم يأمره الله بأن يشكّل عصابة ليقتل قومه أو يقهرهم ويكرههم، بل صرَّح نوح بمبدأ عدم الإكراه حين قال {أنلزمكموها وأنتم لها كارهون}.

الثامنة، نهى الله نوح عن نوع من الكلام وذلك في قوله تعالى {ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مُغرَقون}. بعد ذلك، بقي ابن نوح مع الكافرين. فنادى نوح ربّه وسأله في ابنه {إن ابني من أهلي}. أفلا يكون نوح قد عصا نهي الله تعالى له عن مخاطبته في الذين ظلموا وابنه منهم؟ فكيف ردّ الله عليه؟ ردّ بقول {قال "يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس له به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين}. فتاب نوح وفسلّمه الله. والذي يظهر أن نوح أجاز لنفسه سؤال الله في ابنه لأن الله لم يرتّب عقوبة معيّنة على النهي، وإنما قال {لا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون} ولم يقل له: لا تخاطبني في الذين ظلموا وإلا سوف أعذّبك عذاباً شديداً، مثلاً، أو شئ من هذا القبيل. أي نهى وذكر أنه سيغرقهم. وهذا حصل. فنوح، والله ردّ عليه حين قال {إن ابني من أهلي}. فنوح إن دققنا النظر لم يعص النهي الإلهي، لأن النهي تعلّق بالإغراق، {لا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مُغرَقون} ونوح فعل ذلك، أي الله تعالى نهى نوح عن أن يشفع لأحد من الذين ظلموا حتى لا يغرقه الله، ولذلك نوح لم يدع الله حتى يركب ابنه معه وإنما اكتفى بدعوة ابنه للركوب معه وإعلامه وإنذاره. أما بعد ذلك، الله لم ينهاه عن الشفاعة لابنه، فنادى نوح ربّه وقال {إن ابني من أهلي}. وردّ الله على هذه الدعوى، وذلك بقوله {إنه ليس من أهلك} ووعظه أن يتكلّم بشئ لا علم له به. بالتالي، يكون قول نوح {إن ابني من أهلي} قول باطل غير قائم على علم بنصّ الله تعالى {إنه ليس من أهلك}. فنوح أثبت الأهلية، والله نفى الأهلية. والله هو الصادق. بالتالي، قول نوح غير صادق. فكيف فعل الله به؟ اكتفى بوعظه أن يكون من الجاهلين. بالتالي، الدليل هنا هو جواز قول الكلمات غير الصادقة التي تظهر عند القائل أنها صادقة، وعلى الذين يعرفون عدم صدقها تنبيه القائل على عدم صدقها وعدم قيامها على علم وموعظته أن يكون من الجاهلين.

التاسعة، ختم الله مقطع قصة نوح بمخاطبة نبيّه {تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا، فاصبر إن العاقبة للمتّقين}. وفي هذه الآية جواز الإتيان بكلام جديد على القوم الذين يسكن بينهم الإنسان ونشره بينهم. وفيها أن الله أمر نبيّه بالصبر مثل نوح، بالتالي الفوائد التي تعلّمناها من قصّة نوح تنطبق على نبينا محمد أيضاً، وهذا بدهي إذ لولا ذلك لما قصّ عليه القصّة.

٤٨٨-{وإلى عادٍ أخاهم هوداً، قال "يا قوم، اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، إن أنتم إلا مُفترون...ولا تتولّوا مجرمين"} أقول: طعن هود في قومه ورماهم بالافتراء، وفي أعظم القضايا وهي الألوهية. "إن أنتم إلا مفترون".وبعد ذلك رماهم بأنهم يتولّون المجرمين، وهذا طعن فيهم بالكلام، أو سمّاهم مجرمين إن لم يؤمنوا بما يقول هو أنه الحق، وعلى الوجهين فيه رمي لهم باسم شائن، وفي أمر ديني، وهذا وهو فرد فيهم وهم الأكثرية. فرأى لنفسه الحق في قول مثل ذلك. بالتالي، الطعن في الأقوام وتسميتهم بالأسماء الشائنة أمر جائز من حيث المبدأ ولا تجوز معاقبة إنسان عليه. ولذلك قد أحسن قوم هود حين لم يردّوا عليه القول بالفعل مباشرة، لكن ردّوا عليه بقول {يا هود، ما جئتنا ببيّنة، وما نحن بتاركي ءآلهتنا عن قولك، وما نحن لك بمؤمنين.} ثم زادوا بشئ من الطعن المقابل فيه فقالوا له {إن نقول إلا اعتراك بعض ءآلهتنا بسوء}. قول بقول، ثم ردّ هود عليهم بالبراءة مما يشركون به، ومع ذلك لم يعاقبوه على هذا التبرّي

من دين رؤوس القوم وأكثرهم. إذن، هود استعمل البيان المعارض وخرج على الدين السائد، فمارس ما نصطلح عليه بحرية البيان وحرية الأديان وبقوّة وعنف في القول.

وفي قول قوم هود له {وما نحن بتاركي ءالهتنا عن قولك} دليل على مبدأ عدم تأثير الكلام باستقلال عن عقل وإرادة السامع. لأن القول لو كان يؤثر في الغير بنفسه ، كما تؤثر النار مثلاً في حرق بدن الآخر بدون إرادته وبغض النظر عن إرادته للحرق والتأثر، لوجب أن يكون مجرّد قول هود لهم بترك آلهتهم مُحصّلاً لهذه الحقيقة، وليس الأمر كذلك كما هو ظاهر. وهذا المبدأ الخطير في مسألة الكلام يجعل المتكلّم مستقلاً عن الآثار الإيجابية أو السلبية التي يحدثها جمهوره بعد سماعهم لكلامه. فتأمل.

٤٨٩-{وإلى ثمود أخاهم صالحاً...فقال "هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب". فعقروها فقال "تمتّعوا في داركم ثلاثة أيام، ذلك وعد غير مكذوب".} أقول: في كلام صالح تهديد لقومه، تهديد لهم بالهلاك، سواء حين قال في البداية "فيأخذكم عذاب قريب" أو قال في النهاية "تمتعوا في داركم ثلاثة أيام". ولم يعاقبوه على قوله هذا ، وكان صالح يرى لنفسه الحق للتكلم بمثل هذا التهديد وتوعد قومه بحلول الهلاك عليهم بسبب فعلهم. إذن، القوم فعلوا ، صالح توعّد على هذا الفعل بحلول مصيبة عليهم. يندرج في هذا النوع من الكلام كل كلام تحليلي يربط بين الأسباب والعواقب، أيا كان قائله. فقد يذكر بعض الناس العواقب السيئة للأفعال السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، أو الدينية أو غير ذلك. كل فعل له عاقبة، وإن لم تظهر العلاقة بين الفعل والعاقبة للكل، وإن لم تكن العاقبة حسنة أو بالشكل الذي يشتهيه أهل السيطرة والعامّة. ومع ذلك، كما أن صالح تكلّم بهذا النوع ورأى أن له الحق في مثل هذا الصنف من الكلام، كذلك يحق لكل أحد إطلاق مثل هذه الوعود والربط بين الأعمال والعواقب والتنبؤ بالعواقب السيئة أو الحسنة، بلا عقوبة.

٤٩٠-{...وامرأته قائمة فضحكت فبشّرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب. قالت "يا ويلتى ءألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخاً إن هذا لشئ عجيب". قالوا "أتعجبين من أمر الله، رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد".} أقول: رسل الله من الملائكة في بيت إبراهيم، ويطلقون البشرى مباشرة ويسمعها إبراهيم وزوجه مباشرة، فتتعجب من محتوى البشرى امرأت إبراهيم وعبّرت عن تعجّبها بالكلام. فكيف بعد ذلك يستغرب الظلمة ويريدون معاقبة الذين يتعجّبون من "أمر الله" وينكرونه ويتوجّسون من رسله خيفة بسبب أعمالهم التي لا يعرفونها ولا يألفونها ولا يفهمونها، بل يشكّون في نقلتها ورواتها، كيف يريدون بعد ذلك معاقبة هؤلاء، إن كانت زوج خليل الله تتعجّب من أمر الله وتعبّر بالكلام عن تعجّبها والذين فيه نوع من النفي ودرجة من الاستنكار.

٤٩١-{فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط.} أقول: إبراهيم يجادل الله وملائكته، فلا يعاقبه الله، وإنما تردّ عليه الملائكة بالكلام "يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربّك". والظلمة لا يريدون من أحد أن يجادلهم ولا في أصغر الأمور التي اخترعوها، ولا يردّون على المجادل لهم إلا بالعقوبات والغرامات. إذا كانت مجادلة الله وملائكته جائزة من حيث المبدأ، فلا يحق لبشر منع الناس من مجادلته بالإكراه. وإنما له نهيهم بالقول، ثم إن شاؤوا فعلوا وإن شاء أعرض عنهم لو لم يفعلوا.

٤٩٢-{...وجاءه قومه يُهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات، قال "يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزونِ في ضيفي أليس منكم رجل رشيد". قالوا "لقد علمتَ ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد". قال "لو أن لي بكم قوّة أو ءاوي إلى ركن شديد".} أقول: عوقب قوم بسبب أفعالهم، وهي العامل الحاسم في إنزال العقوبة بهم ضمن عوامل أخرى، فقد أرادوا اغتصاب ضيوف لوط. وكما ترى، حين كانت القضية أقوال تكلّم معهم لوط، لكن لاحظ أن لوط حين ألمح إلى انعدام رجل رشيد بينهم أو أن معظمهم ليس برشيد، كان ذلك طعن فيهم ورمي لهم في أشخاصهم وعقولهم، ومع ذلك لم يعاقبوه عليه بل أعرضوا عن هذا القول الطاعن فيهم وهم أكثر منه وأقوى منه من حيث نفسه.

٤٩٣-{وإلى مدين أخاهم شعيباً قال "يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، ولاتنقصوا المكيال والميزان...قالوا "يا شعيب أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد ءاباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنك لأنت الحليم الرشيد". قال "يا قوم...إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت"...قالوا "يا شعيب، ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفاً، ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز"} أقول: في قصّة شعيب هذه أدلة:-

الدليل الأول، معارضة شعيب بالكلام لقوله في دينهم وفي دنياهم. في دينهم حين أمرهم بالتوحيد، وفي دنياهم حين أمرهم بالوفاء في المكيال والميزان وعدم البخس وعدم الإفساد في الأرض. مما يدلّ على كون الكلام وإن كان معارضاً لما عليه أرباب السيطرة وعامّة الناس في البلد، هو من الحقوق الذاتية للإنسان التي لا يحقّ لأحد سلبها منه وإن فعل فهو معتد ظالم. ولذلك الأنبياء لا يأخذون الإذن من أحد للتكلّم، وكلامهم يكرهه عامّة قومهم من الملأ والجماهير التابعة لهم خوفاً أو طمعاً أو كسلاً أو جهلاً.

الدليل الثاني، قوم شعيب لم يقتلوه ويسجنوه على كلامهم هذا، لكن لماذا؟ الجواب بلسانهم {لولا رهطك لرجمناك}. مما يدلّنا على كيفية تحقيق حرية الكلام بالفعل في الحياة، وهو وجود رهط أي قوّة بشرية تدعم المتكلّمين. الذين لا يعتدون على المتكلّمين، قد لا يعتدوا بسبب مبدأ أو مصلحة. لكن حيث أن أكثر الناس لا مبادئ عالية لهم، والكلام المعارض عادة ما ينقض مصالح الكثير من الناس، فلا يستطيع أنصار عدم تقنين البيان الاعتماد فقط على المبادئ والمصالح لترسيخ هذا الأمر، بل لابد من القوّة لإجبار الجاهل على عدم العدوان ومنع السافل من الكفران.

الدليل الثالث، شعيب قال {إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت} وإصلاحه تمثّل في كلامه، {قال يا قوم}. بالتالي، يكون لدينا تعريفاً قرءانياً للإصلاح، وبتطبيق مباشر من نبي، يدلّ على أن القول من الإصلاح. وينبني على ذلك فهم معنى عدم إهلاك الله القرئ "وأهلها مصلحون" وما قررناه في ذيل الآية المباركة، من ضرورة ضمان انفتاح أبواب الكلام مهما كان معارضاً للسائد لأن الكلام إصلاح، وإن كان بعض المتكلّمين كلامه يدعو إلى الفساد لكن البعض الآخر سيتمثّل في كلامه الإصلاح وما يأتي به هذا الأمر من منافع والتي منها عدم إهلاك القرئ بالظلم السائد فيهم ماداموا قابلين للإصلاح بضمانهم لسلامة المتكلّمين فيهم. وحيث لا يمكن ضمان سلامة المتكلّم بما يظهر لأرباب السلطة أنه مصلح فقط، إذ أوّلاً هذا التمييز صعب جدّاً عادة، وثانياً وهو الأهمّ عادة ما يبدأ الإفساد من أرباب السلطة أنفسهم فكيف يكونوا هم الخصم والحكم في آن واحد، لا يرى مشروعية هذا الأمر إلا جاهل فاسد. وكما ترى، قال قوم شعيب له {ما نفقه كثيراً مما تقول}، وهكذا هو الحال عادة، أرباب المصالح الظالمة المظلمة ليس فقط لا يفقهون لكنهم-كما قال تعالى في آية أخرى-"لا يستطيعون السمع" ونقول كذلك لا يستطيعون

الفقه، لأن فسادهم قد أعمى بصائرهم من حيث لا يشعرون، فيظنّون أنهم على نور الهدى وهم في نار الردى وجحيم الهوى. لا ضمان لوجود الكلام المصلح إلا بضمان وجود الكلام المفسد أيضاً. ضريبة استمرارية الإصلاح، هي استمرارية الإفساد. والأسوأ من عدم وجود المتكلّمين بالإصلاح هو وقوع الخرس على الناس بعد غرقهم في مستنقع الظلم والظلمات وعدم قدرة أي منهم على الكلام بما يعارض السائد في أمور الدين وأمور الدنيا.

٤٩٤-{يوم يأتِ لا تَكَلَّم نفسٌ إلا بإذنه، فمنهم شقي وسعيد} أقول: لا يقهر الناس على الاستئذان من أجل التكلّم إلا اثنان، الله في الآخرة وفرعون في الدنيا. فبما أننا في الدنيا، فلا يوجب الإذن من أجل التكلّم إلا الفراعنة، وآل فرعون في النار. {يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود}.

٤٩٥-{فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم، واتّبع الذين ظلموا ما أُترفوا فيه وكانوا مجرمين. وما كان ربّك ليُهلك القرئ بظُلم وأهلها مُصلحون.} أقول: النهي عن الفساد في الأرض من الكلام، والإصلاح كما مرّ في الدليل الثالث من الفقرة (٤٩٣) أوّل ظهوره بالقول. بالتالي، النجاة مرهونة بانفتاح بوابة النهي ووجود الذين ينهون عن الفساد، وحتى الظلم الواقع لا يهلك الله أهله إن كان فيهم المصلحون. وهذا من أهم الأدلة على عدم تقنين البيان، وعدم ترتيب أي عقوبات اجتماعية فضلاً عن قانونية على الكلام، خصوصاً الكلام الذي ينهى عن ما يراه المتكلّم أنه فساد في الأرض وظلم وترف وإجرام وما إلى ذلك من سلبيات. وفي الآية دليل عكسي، أي حين ترى أهل فرقة وسيطرة يرفضون فتح بوابات الكلام ويعاقبون عليه مباشرة أو غير مباشرة، حينها تعرف أنهم من المجرمين والمترفين والظالمين والمفسدين في الأرض. هذه قاعدة لا استثناء لها. يستحيل أن يعاقب على البيان، إلا أهل الظلم والطغيان. وعاجلاً قبل آجل، سينضب معين الذين ينهون عن الفساد في الأرض فيهم، وسيحلّ عليهم الهلاك بصورة أو بأخرى، وحتى إن دعا الناس ربّهم ليكشف ذلك عنهم فلن يستجيب لهم لأن سنّة الإهلاك ستقع عليهم لاستيفاءهم لأهم شروطها وهي إغلاق باب الإصلاح بالقول من حيث معاقبتهم عليه. وحتى لو وجد فيهم قلّة ينهون على الفساد ويأمرون بالقسط، سيتعرّضون إما للعقوبة مما يعجّل إنزال الهلاك بأقوامهم التي عاقبتهم وإما سيدخلون في كهوف الاعتزال أو التقية الشرعية ويهتمّون بأمر خاصّتهم ويدعون أمر العامّة مما يجهل الخبث يكثر والغثاء يزيد حتى لا يبالي الله في أي واد يهلكون. إما فتح أبواب البيان بلا عقوبة من أي نوع، وإما انتظار الهلاك، لا يوجد احتمال ثالث. إما شقاء بالتقنين، وإما سعادة بالتبيين، فاعقلوا فقد جاءكم البلاغ المبين.

٤٩٦-{ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربّك، ولذلك خلقهم، وتمّت كلمة ربّك لأملأن جهنّم من الجنّة والناس أجمعين.} أقول: فالله لا يشاء أن يكون الناس أمّة واحدة. معنى ذلك أن أي قانون أو سياسة عامّة تقوم على أساس جعل الناس أمّة واحدة، أو على أساس أن الناس في واقع حالهم أمّة واحدة، هي سياسة باطلة قطعاً ولا تورث إلا النفاق ولا تنشر إلا اليهودية التي لسان حال أهلها الاتفاق الظاهري في بعض الأمور مع الاختلاف الباطني والمكر والكيد لبعضهم البعض وبغض بعضهم البعض. لابد أن توجد مساحة لتعبير الناس عن اختلافاتهم، وهذه المساحة إما أن تكون على مستوى الفعل وإما على مستوى القول وإما على المستويين. وكلّما كانت الطريقة أكثر استيعاباً

للاختلاف، كلّما كانت أفضل، لأنهم أقرب إلى حقيقة الناس وطبائعهم والمصير الذي قدّره الله لهم، إذ قد أخبرنا في هذه الآية، والتاريخ والواقع يشهدان، بأن الناس {لا يزالون مختلفين}. هذه حقيقة معطاة، ولابد من البدء منها في كل تعاطي مع الناس، في كل الأمور الخاصة والعامّة. فمثلاً، في باب الأفعال لابد من التمييز بأدقّ تمييز بين الأفعال التي تؤثر مباشرة على الآخرين ولا قدرة لهم على دفع هذا التأثير عن أنفسهم بإرادتهم، وبين الأفعال التي لا تؤثر على الآخرين مطلقاً أو بالقدر الذي لا يستطيع الطرف الآخر تحمّل ذلك التأثير ولا عدم التأثر به فعلياً أو لكونه يملك نفس حقّ التأثير على الآخرين في نفس الموضوع فيلغي حقّه في التأثير في غيره رغبته في عدم تأثير غيره فيه (مثال ذلك، اللباس الخارجي). فلابد من وضع القيود على الأفعال من النوع الأول فقط، ولابد من حصرها بأكبر قدر ممكن وتقييدها بقوّة، وفتح الباب لسائر الأفعال وعدم التعرّض لها بقيد أو عقوبة تُفرَض على الناس من الخارج بقهر السلطة. فإن كان الأمر كذلك في الأفعال، ففي باب الأقوال نجد الحلّ الأكبر لاختلافات الناس، إذ قد يتّفق الناس في أفعالهم من باب المصلحة العامّة ويقمع الفرد الفعل الذي يريده من أجل الضرورة الوجودية للتماهي مع فعل غيره، كالقبول الظاهري بالحرب التي أراد أكثر الناس بالشورى الحقيقية الدخول فيها. لكن لو افترضنا إمكانية ذلك في الأفعال، ففي باب الأقوال لابد من تركها مطلقة حتى يعبّر عن إنسان عن اختلافه بواسطتها، إذ هي المنفذ الوحيد الباقي الممكن لتفرّد كل فرد ولرؤية كل فرقة وطائفة في كل أمر من أمور العلم والحكم. بذلك يحدث التوازن بين الأمور التي لا يملك الإنسان إلا موافقة عامّة من حوله فيها بالفعل إن أراد العيش معهم، وبين إخراج الإنسان لطبيعته وعقله للناس ومحاولة جذب الآخرين ناحية فكره وإرادته بالتكلّم معهم. حين تفرض سلطة على الناس أن يكونوا {أمّة واحدة} بالأفعال والأقوال، فقطعاً لن تكون إلا أمّة مفرّقة وبحدّة وهي مجموعة من أشباه اليهود والمنافقين، وستظهر آثار ذلك قطعاً عليهم وفي ردود أفعالهم وتصرّفاتهم ومدى ولائهم لأمّتهم وبقية تجليات طبائعهم وقلوبهم. وذلك لأنه يستحيل على أي سياسة أو قانون أو عرف اجتماعي أو سمّه ما شئ، أن يناقض مشيئة الله. الله لم يشئ أن يكون الناس أمّة واحدة، بل جعلهم في هذه الدنيا مختلفين. فرض الوحدة الفعلية والقولية على الناس لا يكون رلا من باب إرادة جعل الناس أمّة واحدة، وحيث أن مناقضة مشيئة الله مستحيلة، فهذه السياسة فاشلة يقيناً. الأسلم، والأقرب للحقيقة، والأنفع للناس، هو فتح باب الأفعال أو باب الأقوال حتى يُظهر الناس اختلافاتهم. فحيث أن القول لا يؤثر على الإنسان إلا بتأثير يستطيع دفعه عن نفسه لو أراد ونظر وبحث، وحيث أنه يستطيع اختيار عدم الالتفات إليه إجمالاً من باب الإعراض، فالنتيجة هي أن جعل الأقوال هي وسيلة تعبير الناس عن اختلافاتهم، هو الأسلم. عدم المعاقبة على الأقوال، يعني أن بعض الناس سيدخل في جهنّم في الآخرة كما قضى الله، لكن المعاقبة على الأقوال وفرض صورة موحدة لها بالقهر، يعني أن الناس كلّهم تقريباً إن لم يكن كلّهم سيعيشوا في جهنّم في هذه الدنيا قبل الآخرة. عدم تقنين البيان أنسب لطبائع الناس وحقيقتهم التي قال الله فيها {ولا يزالون مختلفين}. ثم بعد ذلك، يرحم الله من يسمع ويعقل، ويقضى بما شاء على من سواهم، وهو العليم الحكيم.

٤٩٧-{وقل للذين لا يؤمنون "اعملوا على مكانتكم إنا عاملون. وانتظروا إنّا منتظرون".} أقول: الآية تفترض أن الذين لا يؤمنون، وهم أرباب السيطرة في مكّة بالدرجة الأولى، سيتركونه وشأنه حتى يعمل وينتظر بالرغم من كفره بدينهم ومعارضته لأمرهم وتكلّمهم ضدّهم وضدّ أباءهم وآلهتهم وعباداتهم وما سوى ذلك من أعمالهم المالية والشهوانية. وهو افتراض كما تراه ينبني على أساس عدم المعاقبة على

الكلام، ولا على الملل والخروج على السائد وانتقاد أعظم ما يقدّره العربي الجاهلي وهو آلهته في السماء وآباءه في الأرض وعاداته في بلاده وعباداته في معابده. أن يتركوا النبي ليعمل وينتظر، بدلاً من قتله أو سجنه فوراً، يفترض حرية البيان والأديان كقيمة مستقلّة عن الإيمان بالتوحيد والآخرة والنبوة وما إلى ذلك. من دعوة النبي صلى الله عليه وسلم. فكما أن النبي يريد من قومه أن يتركوه وأتباعه حتى يتكلّموا ويدعوا ويعبدوا كما يشاؤون، كذلك من باب الإنصاف لابد أن يقبل النبي وأتباعه أن يتركوا من يتّفق أن يكونوا هم أقوى منه إن عاش بينهم حتى يتكلّم ويدعوا ويعبد كما يشاء. ومن لا يقبل بهذا الحدّ من الإنصاف الأولي البديهي، لا يستحقّ وصف العدالة فضلاً عن وصف النبوّة.

—سورة يوسف—

٤٩٨-{إنا أنزلناه قرءاناً عربياً لعلّكم تعقلون.} أقول: كون القرءان نزل من أجل أن يعقله الناس، ففي هذا الأمر دليلان على مسألة حرية الكلام:-

الدليل الأول، تغيير المفاهيم. النبي يريد تغيير مفاهيم الناس، وحيث أن الناس بعد تغيّر مفاهيمها تتغيّر أعمالها ولو بعد حين ولو من حيث مقاومة الموانع والعقبات في طريق تنزيل المفهوم في واقعها سواء في البُعد الديني أو البُعد الدنيوي بالمعنى الشائع لذلك، وحيث أن النبي تكلّم بالقرءآن وهو في مكّة التي الغالبية العظمى من أهلها ضدّ ما يدعو إليه النبي من معقولات وآراء، فالنتيجة أن النبي كان

يتكلّم بمفاهيم تنقض ما عليه قومه دينياً أو دنيوياً أو كلاهما. بالتالي، يحق للناس السعي في تغيير المفاهيم بواسطة الكلام، حتى إن كانوا أقلّية بل ولو كان فرداً واحداً منفرداً بنفسه، فلا يحقّ لأحد الحيلولة بينه وبين الناس من هذا الوجه الخاص.

الدليل الثاني، أصالة المعقولية. بما أن القرءان نزل حتى يعقله الناس، فالقرءآن نزل من أجل العقول، وليس من أجل قبوله بلا بصيرة وعلى "العمياني" وعلى سبيل التقليد السطحي والتفّظ بالقبول المجرّد بجملته. غاية الإنزال هي {لعلّكم تعقلون}. وحيث أن الغاية من الأمر تقتضي السياسات العامّة التي يقبل بها ذلك الأمر من حيث التناسب بين الشئ وبين مجاله ولوازمه، إذن لا يمكن أن ينبع من هذا القرءان قانون أو سياسة عامّة تقتضي عدم تعقّل الناس أو فرض ما لا يعقله الناس عليهم أو معاقبة الناس لأنهم حاولوا تعقّله ولو فشلوا في ذلك في عين رسول الله فضلاً عمّن دونه. إرادة تعقّل الناس دائماً تقترن بحرية الكلام. وإنما يعاقب على الكلام الذي يريد الامتثال الصوري من الناس لما يتلفّظ به أمامهم، وليس الذي يريد حصول التعقّل منهم. ينبني على ذلك، عدم جواز معاقبة إنسان لأنه لم يعقل القرءان، وعدم جواز معاقبة إنسان لأنه سعى لجعل الناس تعقل القرءان بالتبيين والتفسير والتوضيح المناسب لهم، وعدم جواز وضع أي قانون يعيق عملية التعقّل بالكلام.

هذه الآية تتحدث على مستوى قواعد عدم تقنين البيان، أكثر مما تتحدّث عن فروع المسألة والشواهد التفصيلية على الممارسات الكلامية. ولابد من وضع الأصول كما لابد من وضع الفروع.

٤٩٩-{نحن نقصّ عليك أحسن القَصَص..} أقول: بالنسبة لمن لا يؤمن بأن هذا كلام الله، حين ينطق سيدنا محمد بمثل هذه العبارة فإنهم يعتبرونها صادرة منه. فلو تأملنا العبارة سنجد أنها كلام فيه تفضيل لعملية القَصّ من محمد، تفضيل مطلق، {أحسن القصص}. وحيث أنه لا يوجد برهان طبيعي يستطيع الإنسان تقديمه لإثبات هذا المَطلَب، من حيث أنه يتطلّب معرفة بجميع القصص أزلاً وأبداً ثم يقارن بينها ثم يعرف أن هذا القصص القرءاني هو {أحسن القصص} حقّاً، بالتالي يكون هذا الكلام من سيدنا محمد بالنسبة لمن لا يؤمن به هو كلام بلا برهان مادّي عليه، بل يستحيل تقديم برهان مادّي عليه للمعضلة التي ذكرناها. إذن هو دعوى مرسلة في تفضيل هذا القصص على ما سواه. بالنتيجة، يكون كلاماً بلا برهان مادّي عليه ولا يقبل أكثر الناس إلا البرهان المادّي، فإما أن يكون من حقّ سيدنا محمد وغيره إطلاق مثل هذه الدعاوى، وإما لا يحقّ لأحد إطلاقها، ونحن نقول بالأول، فلكل إنسان إطلاق أي دعوى يريدها في المفاضلة بين العمليات وبين النتائج الكلامية والفكرية والإبداعية، ولا يتدخّل أحد بالقهر من الخارج ليفرض قولاً معيّناً على الناس دون غيره.

٥٠٠-{..وإن كنت من قبله لمن الغافلين.} أقول: الغفلة وصف ذمّ، كما قال الله لنبيّه "ولا تكن من الغافلين". ونفى الله عن نفسه الغفلة "وما ربّك بغافل عمّا تعملون". بالتالي، الغفلة نقص. وهذه الآية تقول {وإن كنت من قبله} أي قبل إيحاء القرءآن إليك أيها النبي {لمن الغافلين}. نعم، قد يُقال-وهو حقّ عند أهل الله-أن النبي كان غافلاً عن شؤون العوالم الثلاثة كلّها، بعرشها وسماءها وأرضها، لأنه كان مستغرقاً في ذكر الله من حيث تعاليه لا من حيث تجلّيه. بالتالي غفلة النبي عن هذه القصص الآفاقية والأنفسية ليس نقصاً لكنه كمال إذ هو استغراق في الذات الإلهية والإعراض جملة عن المظاهر الكونية. هذا التأويل وإن كان مقبولاً عند طائفة من المؤمنين، إلا أنه لا ينفع في قتل الحجّة التي نريد عرضها. وذلك من وجهين: الوجه الأول أن أكثر المسلمين فضلاً عن أكثر الناس لعلّه لا يقبل بمثل هذا التأويل ولا

يفهمه أصلاً. بالنسبة لعموم الناس، الوصف بالغفلة يشهد بالنقص، أيا كان تأويل النقص بعد ذلك وتخريجه، ثم الله ذكر ذلك بالاسم {الغافلين} مما يدلّ على الثبوت، كما أنه يوجد فرق بين فعل الكفر واسم الكافرين، والاسم أقوى في الثبوت. الوجه الثاني أن النبي لا قرءانياً ولا تاريخياً لم يكن غافلاً عن العالَم جملة بالمعنى الظاهر لذلك، إذ كان يعامل الناس ويتاجر وينكح ويتبنّى ويقري الضيف ويحمل الكلّ وما إلى ذلك من معاملات اجتماعية وطبيعية. فإذا صحّ التأويل العرفاني للآية على مستوى سر لنبي صلى الله عليه وسلم، لكن لا يخفى أن الأسرار لأهل الأسرار فقط. الحاصل، الله تعالى قال عن النبي {كنت من قبله لمن الغافلين} فقد يقول البعض: كما صحّ لمحمد أن يصف نفسه بذلك أو يصفه ربّه بذلك، وهو اسم نقص، كذلك يحقّ لأي إنسان آخر أن ينسب له أسماء النقص الأخرى فضلاً عن الأفعال. وبطبيعة الحال نقصد الجواز القانوني، وليس الأخلاقي ولا العقلي. وهذا ما حصل فعلاً، إذ تجد القرءان طافحاً بذكر النقائص التي رمى غير المؤمنين بل والمسلمون النبي بها، وإلى الآن كما ترى لم يأمر بمعاقبة أحد منهم من أجل تلك الأسماء، وهذا شاهد على صحّة الاستنباط.

٥٠١-{إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين. قال يا بُني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً إن الشيطان للإنسان عدو مبين.} أقول: نهى يعقوب ابنه يوسف عن قصّ رؤيته، والقصّ قول، بالتالي نهاه عن قول شئ. لكن لاحظ علّة هذا النهي، {فيكيدوا لك كيداً} ثم فسّر علّة النهي فقال {إن الشيطان للإنسان عدوّ مبين}. إذن، لم يقل يعقوب له: لا تقصص رؤياك، وانتهى. لا تسألني لماذا، وإن قصصت عليهم سأفعل بك وأفعل. الذي فعله يعقوب هو النهي عن قول، لكنه نهي مبني على العقل، أي مبني على تعقل يوسف للعلاقة بين إخبار إخوته برؤياه وبين كيدهم الشيطاني له، فإن أراد يوسف حصول ذلك الكيد فليقصّ عليهم، وإن لم يرد يوسف حصول ذلك الكيد بأحسن وسيلة ممكنة فليطع أباه ولا يقصّ رؤياه عليهم. نهي يعقوب لم يكن نهياً قهرياً، لكنه نهي عقلي إرادي أي مبني على الطاعة لا الإكراه، وليوسف إن شاء أن يتغنّى برؤياه من على سطح البيت أو يكتمها في نفسه اتقاء لكيد إخوته له.

في الآية فائدة أخرى لأنصار تقنين البيان: إن كان ولابد من تقنين البيان، ولابد من الظلم والطغيان، والإجرام والعدوان، فاسلكوا ما يشبه طريق يعقوب. وهو تحديد نوع الكلام المنهي عنه بالضبط والتعيين والتحديد الدقيق، ولا تتركوه عامّاً أو مبهماً، بل فصّلوه تفصيلاً {لا تقصص رؤياك}. وكذلك تحديد وسيلة الإعلام المنهي عن استعمالها. ثم تحديد مَن هم الذين لا يجب إخبارهم والتكلّم معهم. ثم وهو الأهمّ ذكر العلّة من هذا النهي بتحديد وتفصيل وتفسير. فإن فعلتم ذلك، على الأقلّ تكونوا قد اقتربتم من الخروج من الظلم وإن كنتم فيه.

٥٠٢-{إذ قالوا "ليوسف وأخوه أحبّ إلى أبينا منّا، ونحن عصبة، إن أبانا لفي ضلال مبين. اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوماً صالحين. قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيابت الجبّ يلتقطه بعض السيّارة إن كنتم فاعلين".} أقول: ضع في الحسبان أن إخوة يوسف هم الأسباط، والأسباط صاروا بعد ذلك من الأنبياء كما قال تعالى في القرءان. فكل ما تراه في قصّة يوسف من عمل إخوته، من الكيد، والحسد، والغباء، وسبّ أباهم النبي يعقوب، ومحاولة قتل أخيهم، والكذب على أبيهم الكريم يعقوب والصبر على رؤيته يعاني ويحترق ويبكي على ابنه، وكل ما وقع من إخوة يوسف، كل ذلك لا تنسى أنه صدر من أناس صاروا بعد ذلك من الأنبياء ويقال عنهم "عليهم السلام". الآن، حين تقرأ كلامهم الآثم المذكور في الآيات صدر الفقرة، من سبّ أباهم الذي هو نبي من

أنبياء الله، والتكلّم بقتل يوسف وإن لم ينفّذوا ذلك، ثم الاستقرار على إلقاءه في الجبّ، تعرف أن معاقبتهم بالقتل مثلاً على قول تلك الكلمات سيؤدي إلى أضرار، منها حرمان الناس من وجود هؤلاء الأنبياء بعد حصول التوبة منهم، أو من حيث عدم حصول ما أراده الله ليوسف بواسطتهم. افترض أن جهازاً للتنصّت كان موضوعاً في المجلس الذي تكلّم فيه إخوة يوسف بسبّ أبيهم أو قتل يوسف وإلقاءه في الجبّ، ثم أخذنا هذه التسجيلات وألقينا القبض عليهم وكنّا في دولة "دينية" أو دولة "دنيوية"، كيف سيكون مصيرهم؟ مصير الذين تكلّموا بقتل يوسف أو التصميم على إلقاءه في الجبّ، وهو عدوان على صبي ضعيف، سيكون في الدولة الدنيوية جريمة تستحق العقوبة. أما الدولة الدينية، على فرض وجود شئ اسمه دولة ودينية في آن واحد، فإنها ستعتبر سبّ النبي يعقوب كفراً وطعناً في مقام النبوة ويستحقّ صاحبه القتل بلا تردد وقد يوجد خلاف في السماح له بالتوبة أو لا. لكن الله لم يشئ وقوع لا هذا ولا ذاك. ولا يعقوب ولا يوسف عاقبهم على ذلك لاحقاً سواء علموا عنه بالإخبار البشري أو الإلهي. الغاية من هذا الاستدلال، ليس الاستدلال على جواز التكلّم بالعدوان أو سبّ الأب والأنبياء، وما إلى ذلك، لكن الغاية الأساسية منه هي تبيان العواقب السيئة والخسارة الواضحة التي قد تقع على الناس في حال عاقبوا أو قتلوا بعضهم البعض على الكلام. اليوم يتكلّم إخوة يوسف بالسوء، غداً يتوبون فيتكلّمون بالحسن. وليس كل تكلّم بشئ يعني فعله مباشرة، إذ أحد الآراء كان {اقتلوا يوسف} وبالرغم من النطق بذلك، إلا أنه لم يقع فعلياً. فليس كل قول ينقلب إلى فعل.

٥٠٣-{قالوا "يا أبانا مالك لا تأمنّا على يوسف وإنا له لناصحون"...إنا إذاً لخاسرون.} أقول: الحوار بين الأبناء ويعقوب فيه تداول لأقوال بين الطرفين. هذا مع العلم بأن أقوال الأبناء كان مكراً وغايتها غير صورتها. ومع ذلك، لا نجد الله يعقّب على أقوالهم هذه بوجوب معاقبتهم، لا تصريحاً ولا تلميحاً. وهكذا بقية كذبهم في القصّة.

———————

٥٠٤-{ وجاءو أباهم عشاءً يبكون. قالوا "يا أبانا إنا ذهبنا نستبق وتركنا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب، وما أنت بمؤمن لنا ولو كنّا صادقين". وجاءو على قميصه بدمٍ كذب، قال "بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً، فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون".} أقول: ردّ يعقوب عليهم "بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً" دليل على أنه عرف كذبهم عليه، أي عرف أن قولهم "فأكله الذئب" من الكذب. ومع ذلك، لم يعاقبهم على هذا الكذب، بل صبر صبراً جميلاً عليه. هذا بالرغم من أنه كذب على أبيهم، وعلى نبيّ زمانهم، وفي قضية أخيهم الذي ائتمنهم عليه لكن لأنه لا سبيل له للتحقق مادّياً وبدليل ثابت أنهم فعلوا به فعلاً عدوانياً لم يعاقبهم. الشاهد من المقطع هو ثبوت كذب أبناء يعقوب في نفس يعقوب، ومع ذلك لم يعاقبهم على نفس قول الكذب.

٥٠٥-{...قال "هي راودتني عن نفسي"، وشهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قُدّ من قُبل فصدقت وهو من الصادقين. وإن كان قميصه قُدّ من دُبُر فكذبت وهو من الصادقين. فلما رءا قميصه قُدّ من دُبُر قال "إنه من كيدكن، إن كيدكن عظيم".} أقول: الدليل الذي نريده هو قول يوسف "هي راودتني عن نفسي". معرفة مَن راود مَن غير ممكنة بالمشاهدة المباشرة للواقعة، لأنه لم يكن في البيت إلا المرأة ويوسف. بالتالي، كل ما يمكن أن يقال بعد ذلك هو ظنّ وإن كان ظنّاً قويّاً كشهادة الشاهد من أهل امرأت العزيز. وشهادة لا ترقى إلى اليقين، لأن قميص يوسف قد يكون مقدوداً من دُبُر من قبل أن يدخل

عليها بيتها، ويمكن تقديم دفوع أخرى. ثم إن يوسف لم يذكر أي حجّة لدعواه بأنها هي التي راودته عن نفسه. وحتى شهادة الشاهد لا تدلّ على المراودة، حتى لو افترضنا أنها تدلّ بقوّة على قَدّ امرأت العزيز لقميص يوسف من دبره، إذ ليس كل قَدّ ناتج عن المراودة. وكذلك قول امرأت العزيز "ما جزاء مَن أراد بأهلك سوءاً" هو بدوره دعوى بغير بيّنة مُقدّمة منها. الحاصل، لا يوسف ولا امرأت العزيز قدّم أي بيّنة على دعواه، فهو كلام مجرّد يتّهم فيه الآخر بسوء وخيانة العزيز. وحيث أن يوسف من المجتبين، فسنّته حجّة من حيث الجملة. بالتالي، يكون قول يوسف هنا دليل على جواز رمي الآخر بتهمة الخيانة الزوجية وإن لم توجد عند المُدّعي بيّنة. نعم، للطرف المقابل-كما حصل بين يوسف والمرأة-أن يرمي الطرف الرامي بنفس الدعوى، فيكون قول طرف ناقضاً للطرف المقابل، وحيث لا يوجد دليل فاصل من خارج شهادتهما، فتسقط دعواهما بالتناقض. وإن اتّفق وجود دليل من الخارج، وكان دليلاً يميل بإحدى الكفّتين، فالدليل هو الحجّة فيصح الادعاء بناء على هذه الحجّة. إذن، سواء وُجدت البيّنة أو لم توجد، يجوز التكلّم عن أفعال الآخرين ومسالكهم، ثم لهؤلاء أن يردّوا بما يشاؤون بدورهم. لتكن هذه الآية ببالك، لأنك ستحتاجها لاحقاً إن شاء الله.

٥٠٦-{وقال نسوة في المدينة "امرأت العزيز تراود فتاها عن نفسه، قد شغفها حُبّاً، إنا لنراها في ضلال مبين". فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعتدت لهن مُتكئاً وءاتت كل واحدة منهن سكّيناً وقالت "اخرج عليهن" فلمّا رأينه أكبرنه وقطّعن أيديهن وقلن "حاش لله ما هذا بشراً إن هذا إلا مَلَك كريم". قالت "فذالكن الذي لُمتنني فيه، ولئن لم يفعل ما آمره ليُسجنن أو ليكوناً من الصاغرين". } أقول: قول نسوة المدينة فيه طعن في امرأت العزيز، وهو قول وكلام. فكيف تعاملت امرأت العزيز مع تلك الأقوال؟ من حسن تعاملها أنها لم تأمر بمعاقبة النسوة، لكن أعدّت تجربة كما فعل الله تعالى مع الملائكة حين سألوه عن استخلافه لآدم تحديداً، وبالتجربة استطاعت تغيير فكرتهم عنها. قول مُسالم بتجربة طوعية سلمية وقول مسالم مثله. نعم، ليس في سلوك امرأت العزيز حجّية شرعية مباشرة، لكن يشهد لصحّة مسلكها أن الله قصّ تفاصيله ووجود آيات أخرى وأهمّها فعل الله مع الملائكة وآدم وهو نظير فعل امرأت العزيز مع النسوة ويوسف، وكما أظهر الله آدم حين أمره "يا آدم أنبئهم" فكشف آدم عن روحه فسجد الملائكة له، كذلك أظهرت امرأت العزيز يوسف حين أمرته "اخرج عليهن" فكشف يوسف عن وجهه فأكبرت النسوة يوسف وقلن "إن هذا إلا مَلَك كريم". فتأمل ضرب الله للأمثال.

٥٠٧-{قال "رب السجن أحبّ إليّ مما يدعونني إليه، وإلا تصرف عنّي كيدهن أصبُ إليهن وأكن من الجاهلين". فاستجاب له ربّه فصرف عنه كيدهن، إنه هو السميع العليم.} أقول: لو كان مجرّد قول الإنسان أنه سيفعل فعلاً مُجرّماً بناء على شرط ما، لو كان مجرّد قول ذلك جريمة ومساوٍ لفعل الجريمة، لوجب أن نحكم على يوسف بأنه من الجاهلين وكأنه صبا إلى النسوة-وفيه إشارة إلى الفاحشة-لأنه قال لله "إلا تصرف عنّي كيدهن أصبُ إليهن وأكن من الجاهلين". وحيث أن الله لم يعتبره من الجاهلين ولم يعتبره كأنه فعل الفاحشة مع النسوة، فالنتيجة أن الله لا يعتبر القول المشير للجريمة على أنه جريمة في نفسه ولا مساوياً للجريمة.

٥٠٨-{يا صاحبي السجن، أما أحدكما فيسقي ربّه خمراً، وأما الآخر فيُصلَب فتأكل الطير من رأسه، قُضي الأمر الذي فيه تستفتيان.} أقول: يوسف بنى كلامه على ما علّمه إيّاه ربّه، وأقرّ بأن أكثر الناس

لا يعلمون حقيقة فضل الله عليه وعلى آبائه، بالتالي كلام يوسف عن المستقبل وصحّة تأويله للرؤيا حين نطق بالتأويل لم يكن لأكثر الناس سبيل إلى معرفة صدقه من عدمه. إذن، هو قول مجرّد عن البيّنة، وأطلقه يوسف إطلاق الدعاوى. وفي كلام يوسف، خير لأحدهما وشرّ للآخر. النتيجة: يجوز للإنسان تعبير الرؤيا وإطلاق الدعاوى المستقبلية خيراً أم شرّاً حسب ظنّه وما يعتبره علماً عنده، حتى إن لم يكن لأكثر الناس أو كلّهم سبيل إلى معرفة صدقه من كذبه حين ينطق بالدعوى.

٥٠٩-{قال "اجعلني على خزائن الأرض، إني حفيظ عليم".} أقول: وصف يوسف نفسه بأنه "حفيظ عليم"، وهي من أسماء الله الحسنى، ومن أسماء الكمال الإنساني. فيجوز للإنسان وصف نفسه بما يرى نفسه أهلاً له، حتى إن لم يأت ببيّنة على هذا الوصف، ثم الناس تصدّقه أو تكذّبه إن شاءت.

٥١٠-{فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه، ثم أذّن مؤذن "أيّتها العير إنكم لسارقون". قالوا وأقبلوا عليهم "ماذا تفقدون". قالوا "نفقد صواع الملك، ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم".} أقول: مقطع صواع الملك فيه كذب في القول، لأن قول أتباع يوسف لإخوته "إنكم لسارقون" غير صادق من حيث الواقع، لكن لأن ليوسف غاية معيّنة وراء هذا القول ولاعتبارات أخرى جاز عنده إطلاق مثل هذا القول الكاذب على إخوته. بالتالي، حتى القول غير الصادق، كما قال إبراهيم بعد تكسيره الأصنام، جائز.

٥١١-{قالوا "إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل"، فأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال "أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون".} أقول: رميهم يوسف بالسرقة كذب منهم، ثم قول يوسف عنهم في نفسه "أنتم شرّ مكاناً" فيه ذمّ لهم ونوع من السبّ. مع العلم بأن إخوة يوسف أنبياء مستقبلاً، ويوسف نبيّ حالياً. فمن طرف كذب، ومن طرف سبّ. من طرف انتقاص للآخر، ومن طرف الآخر ينتقص منتقصه. ولا يوسف عاقب إخوته، ولا إخوته عاقبوه، ولا الله تعالى ذكر تعليقاً على القولين مباشرة ولا لاحقاً يأمر بمعاقبة من يستعمل مثل هذه الأقوال.

٥١٢-{..."يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنّا للغيب حافظين. واسأل القرية التي كنّا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنّا لصادقون". قال "بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً"..} أقول: قول يعقوب لهم "بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً" فيه إنكار لصدقهم، لأن قوله "بل" فيه معنى رفض ما ادعوه، وفيه اتهام لهم بنفس ما فعلوه مع يوسف من قبل حين استعمل معهم نفس العبارة "بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً". فإن كان قول يعقوب لهم صادقاً مع يوسف، فهو قول غير صادق مع قضية أخو يوسف. وقد نتفهم سبب حكم يعقوب في القضية الآخرة كما حكم في القضية الأولى، لتشابه القضيتين، ولغيرة الإخوة من تقريب يعقوب للأخوين من دونهم وأشار يوسف لهذا المعنى في قوله لأخيه "فلا تبتئس بما كانوا يعملون" وكذلك في قول يعقوب لهم "هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على يوسف من قبل". مع تفهّم سبب الحكم غير الصادق على أبنائه في القضية الأخيرة، إلا أن هذا لا يغيّر من طبيعة الحكم غير الصادق شيئاً. فحتى الأنبياء قد ينطقون في حياتهم الخاصّة بكلمات غير صادقة بسبب حالتهم النفسية الحزينة والمتعبة والسوداوية كما أشار الله إلى حالة نفس يعقوب من شدّة الحزن حتى {تولّى عنهم وقال "يا أسفى على

يوسف" وابيضّت عيناه من الحزن فهو كظيم.} وتعليق من حوله على حالته هذه بقولهم {تالله تفتؤا تذكر يوسف حتى تكون حرضاً أو تكون من الهالكين.}.

٥١٣-{قال "هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون.} أقول: وصف يوسف لإخوته بأنهم {جاهلون} هو أيضاً من انتقاصهم وذمّهم وسبّهم.

٥١٤-{ولمّا فصلت العير قال أبوهم "إني لأجد ريح يوسف لولا أن تُفنِّدون". قالوا "تالله إنك لفي ضلالك القديم".} أقول: رموا يعقوب النبي بأنه في ضلال، مرّة وصفوه بالضلال المبين، ومرّة بالضلال القديم. فلو كان وصف النبي بأن وصف فيه ثلم ومثلبة يعتبر جريمة تستحق العقوبة مثل السرقة والقتل، لوجب معاقبة هؤلاء. ولو كان في ذلك ردّة عن دين الله وتوحيده، لوجب أن يحكم يعقوب ويوسف على هؤلاء بأنهم ارتدّوا عن دين الله وكفروا بالإسلام. هذا مع كونهم قد حلفوا على كون يعقوب في ضلال {تالله إنك لفي ضلالك}. وأيا كان تأويل المؤلين للفظة الضلال، فإنها ليست من أوصاف الكمال في نيّة الذين أطلقوها على يعقوب وإنما أطلقوها من باب القدح والذمّ على هذه الحالة.

٥١٥-{وما أكثر الناس ولو حرصتَ بمؤمنين.} أقول: هذا خبر من الله تعالى. الحرص لن يغيّر من حقيقة هذا الخبر شيئاً. بالتالي، كل خطّة وكل قانون يوضع على أساس جعل الناس مؤمنين، أو افتراض أن أكثر الناس من المؤمنين، فهو أمر باطل وفاشل. وحيث أن أكثر الناس لن يكونوا من المؤمنين، ولا تستقيم البلاد إلا بجماهير من الناس فيهم المؤمن وغير المؤمن، فنحن بين أن نضع قوانين تقمع أكثر الناس وتمنعهم من التعبير عن عدم إيمانهم، وإما أن نضع قوانين تتركهم بلا عقوبة ليعبّروا عن عدم إيمانهم. إن اتّخذنا الطريق الأول، فالنتيجة انتشار النفاق المبرر، حدوث ثورات ومؤامرات ضد البلاد، انشطار نفوس الجماهير بنحو مرضي، ثم لا يزداد شعور الجماهير وغيرهم من ضعاف المؤمنين إلا بغضاً للذين يكرهونهم على السكوت والخضوع والتخفّي بل سيكرهون الدين والإيمان الذي سيعتبرونه هو سبب القمع والظلم الذي هم فيه ومعهم الحق في هذا الشعور. الحرص لن يغيّر من حال أكثر الناس بالنسبة للإيمان الحق. هذا إن كان حرصاً صادقاً، حرصاً نابعاً من المرسول رحمة للعالمين. فما بالك إن لم يكن حرصاً صادقاً، وكان فاعله من كلاب أهل النار. فالاختيار الأسلم هو التمييز بين الأمور الإيمانية والأمور المعيشية، وتكون الأمور الإيمانية مستقلّة عن أي سلطة إكراهية وخارجية ومن أبرز بل أبرز مظاهر هذا الاستقلال هو عدم تقنين البيان وحرية المتكلّمين من العدوان. نعم، يوجد احتمال آخر لمن عرف حقيقة خبر {وما أكثر الناس ولو حرصتَ بمؤمنين} وهو أن يعيشوا في منطقة ليس فيها إلا المؤمنين من أمثالهم، لكن لو افترضنا هذا الأمر-وهو في حكم المستحيل-فالنتيجة الضرورية أنه لا فائدة من تقنين البيان في مثل هذا المجتمع ذو الأفراد المتطابقين في الإيمان لأن افتراض التطابق في الإيمان يعني عدم جدوى قوانين البيان إذ لن يخرق أحد مقتضى الإيمان وقوانين البيان لا قيمة لها إلا بافتراض وجود خارق لمقتضى الإيمان. وبالطبع، وجه آخر لاستحالة ذلك المجتمع المتماثل من حيث الاستمرارية هو أن الأجيال القادمة لابد أن يوجد فيها مختلف عن أهل ذلك المجتمع. ثم الحجّة الأكبر ضد مثل هذا المجتمع وأنه شئ مرغوب هو أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسعى لمثل هذا المجتمع المتماثل، بل عاش في مدينة فيها المؤمن وغير المؤمن بوعي ومعرفة حال من فيها، حتى أنه فيها من اليهود ممن يكذّبه ويتكلّم ضدّه ويتآمر ضدّ دينه ويسعى لبثّ الردّة في أتباعه. الخلاصة، حقيقة خبره تعالى {وما أكثر

الناس ولو حرصت بمؤمنين} تنسف واحدة من أهم قواعد مذهب تقنين البيان. لأنه إن كانت الغاية من تقنين البيان هي جعل كل الناس مؤمنين، فهي غاية مستحيلة ومناقضة لمضمون الآية. وإن كانت الغاية هي إظهار الناس وكأنهم كلّهم مؤمنين-كما هو الحال في الدول الظالمة المظلمة التي تعرفونها- فهو أيضاً غير مقبول من حيث أنه ترويج للكذب والمؤمن لا يكذب، وهو تشبّه بل تطابق مع المثال اليهودي الذي وصفه الله بقوله "تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتّى" ووصفهم بما تعلمون من الذمّ. تقنين البيان لا يكون من أصحاب هذا الإيمان، لأنه لا ينبني إلا على عدوان، ولا يهدف إلا إلى الكفران، ولا ينتج إلا صورة الكذب والبهتان، ولا العدوان ولا الكفران ولا البهتان من شؤون أهل الإيمان وأصحاب القرءآن.

تنبيه: أضف إلى هذا الخبر، الخبر الآخر في قوله تعالى {وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون.} وينطبق نفس الشئ على هذا الخبر كسابقه.

٥١٦-{لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب، ما كان حديثاً يُفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون.} أقول: رمي هذا الحديث بأنه مفترى، من الكلام. والردّ على مثل هذا الكلام ليس بمعاقبة المتكلّم، لكن بتبيان الحق وهو أن تقول له {ما كان حديثاً يُفترى، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون}. قول بقول. والحمد لله الحَكَم العَدْل.

—سورة الرعد—

٥١٧-{وإن تعجب فعجبٌ قولهم "أءِذا كنّا تراباً أءنّا لفي خلق جديد"، أولئك الذين كفروا بربهم، وأولئك الأغلال في أعناقهم، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون.} أقول: حكم على الذين يقولون "أءذا كنّا تراباً أءنا لفي خلق جديد"، بثلاثة أحكام، الكفر والأغلال والنار، وكما ترى ولا حكم منها فيه أمر بمعاقبتهم في الدنيا. وردّ قولهم بقول مثله.

٥١٨-{ويقول الذين كفروا "لولا أُنزل عليه ءاية من ربّه"، إنما أنت منذر ولكل قوم هاد.} أقول: ردّ على قول الذين كفروا بقول مثله، ولم يأمر بمعاقبتهم على قولهم.

٥١٩-{...وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال.} أقول: لم يأمر بمعاقبة الذين يجادلون في الله وإذا كان شديد المحال، والمجادل من الكفّار.

٥٢٠-{ويقول الذين كفروا "لولا أُنزل عليه ءاية من ربّه" قل "إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب". الذين ءامنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، ألا بذكر الله تطمئن القلوب.} أقول: لاحظ، {يقول الذين كفروا} وردّه {قل إن الله}. يقول، قل. جدل حر في الدنيا.

٥٢١-{كذلك أرسلناك في أمّة قد خلت من قبلها أمم لتتلوا عليهم الذين أوحينا إليك، وهم يكفرون بالرحمن، قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكّلت وإليه متاب.} أقول: رأس أعمال الرسول تلاوة الوحي على أمّته الكافرة الرحمن، لاحظ، يكفرون بالرحمن ومع ذلك أمر الله نبيّه بأن يتلوا الوحي الذين يكفرون به وبربّه عليهم. إذن، إيمان الناس بالكلام ليس هو الأساس الذي تقوم عليه حرية المتكلّم في إلقاءه عليهم وعدم معاقبتهم له بسببه. إيمان الناس أو كفرهم لا أثر له في حرية المتكلّم. فللمتكلّم أن يتلوا على الناس وينشر كلاماً يكفرون به وبمصدره وبالمتكلّم به وبمضمون رسالته وجوهر خطابه. المتكلّم فاعل لا يحدّ فاعليته أي قابل، مؤمن أو كافر، جاهل أم عاقل.

٥٢٢-{ولو أن قرءاناً سيُرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى، بل لله الأمر جميعاً، أفلم يايئس الذين ءامنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً، ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحلّ قريباً من دارهم حتى يأتي وعد الله إن الله لا يُخلف الميعاد. ولقد استُهزئ برسل من قبلك فأمليت للذين كفروا ثم أخذتهم فكيف كان عقابِ.} أقول: محلّ الشاهد ّو أن القارعة التي تحلّ على الذين كفروا بالقرءآن، أو أخذ الذين يستهزءون بالرسول، إنما يتم بيد الله وليس على يد بشر مأمور بإنفاذ هذه العقوبات. فالله لم يأمره نبيّه بأن ينزل بهم قارعة بسبب كفرهم بالقرءان، ولا أمر رسوله بأن ينتصر لنفسه ويعاقب مَن يستهزئ به، فضلاً عن أن يأمر أحداً من أتباع النبي بذلك، فإن كان لم يجعلها للنبي فلم يجعلها لمن هو مجرّد تابع للنبي صلى الله عليه وآله وسلم. الكفر بالقرءآن والاستهزاء بالرسول، عقوبته بيد الله، سواء ظهرت العقوبة الإلهية لهم في الدنيا أم في الآخرة.

٥٢٣-{..وجعلوا لله شركاء، قل "سمّوهم، أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول" بل زُين للذين كفروا مكرهم وصُدّوا عن السبيل ومن يضلل الله فما له من هاد. لهم عذاب في الحيوة الدنيا ولعذاب الآخرة أشقّ وما لهم من الله من واق.} أقول: بعد أن جعلوا لله شركاء، وهو أمر يظهر بالقول وبالفعل لكن نسبة الشرك لا تظهر إلا بالقول لأن الفعل لا يصنع إلا حجارة أو تمثالاً أو ما شاكل أما تسمية هذا التمثال وشرح علاقته بالله فلا يظهر إلا بالقول ضرورة. فلما جعلوا لله شركاء، أمر الله رسوله بأن يجادلهم ويردّ عليهم بالقول {قل سمّوهم} ثم ذكر حجّة العلم الإلهي المحيط. وبعد ذلك، ذكر الله أن لهؤلاء المشركين عذاب في الدنيا وعذاب في الآخرة، لكن لم يأمر نبيّه بأن ينزل بهم بسبب محض شركهم وقولهم أي عذاب في الدنيا على المستوى البدني كالقتال بالسلاح مثلاً، فالعذاب بيد ربّ العذاب والثواب سبحانه وتعالى. على القاعدة. والآيات أمامك، فاقرأها. فإنما كلامنا تنبيه على نصّ الآية غالباً، وشئ من دقائقها وخفاياها وما يظهر بالاستنباط أحياناً.

٥٢٤-{والذين ءآتيناهم الكتاب يفرحون بما أنزل إليك، ومن الأحزاب من ينكر بعضه قل "إنما أُمرت أن أعبد الله ولا أشرك به، إليه أدعو وإليه مئاب".} أقول: إنكار بعض الكتاب يظهر بالكلام، ولذلك أمر بالردّ عليهم بالقول {قل إنما أمرت أن أعبد الله}. قول بقول مثله، ولا شئ غيره.

٥٢٥-{..فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب.} أقول: هذا مبدأ عام عظيم في أمر الدين. الرسول عليه البلاغ، والبلاغ كلام. فالرسول أحوج الناس إلى حرية الكلام. وأهل التبليغ أحوج الناس إلى فتح أبواب البيان ومنع كل عقوبة بسببه. حتى يُتمّوا وظيفتهم، ويضمنوا استمرار التبليغ من بعدهم. أما الحساب فهو على الله تعالى. فليس للنبي محاسبة أحد على كيفية تفاعله مع البلاغ، إذ لو كان كذلك لما قال له بلسان الحصر والتقييد {فإنما عليك البلاغ} بل لقال له: عليك البلاغ وشئ من الحساب. لكن كما ترى، اللغة واضحة وناصعة ومشرقة، {عليك البلاغ} هذه للرسول {علينا الحساب} هذه لله تعالى. فأي دولة تزعم أنه تم تفويض شئ من الحساب لها على كيفية تفاعل الناس مع البلاغ، فلا هي من الرسول في شئ ولا هي من الله في شئ. كل القوانين التي تعاقب على الكلام ضدّ الدين والرسل هي من صميم الكفر بالدين والرسل ورب الرسل-وإن زعم أصحابها ما يشتهون.

٥٢٦-{ويقول الذين كفروا "لستَ مُرسلاً"، قل "كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومَن عنده علم الكتاب".} أقول: الآية صريحة، قول من الذين كفروا، يقابله قول من الرسول. هذا هو جدل الأحرار أهل الأنوار.

—سورة إبراهيم—

٥٢٧-{الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم إلى صراط العزيز الحميد.} أقول: الآية تفترض أن الناس في الظلمات، وإخراجهم لا يكون بالكتاب فقط بل بالنبي الذي سيخرجهم بالكتاب إذ الإخراج منسوب للنبي {لتخرج الناس} والمفهوم من ذكر إنزال الكتاب قبل ذكر الإخراج أن الإخراج سيكون بالكتاب. ثم الإذن الوحيد المذكور في الآية منسوب لله تعالى {بإذن ربّهم}. ثم تذكر الآية وجود صراط أي طريق آخر غير ما عليه الناس، هو الذي يريد النبي هداية الناس إليه، بالتالي يوجد تغير لمسار الناس في حياتهم. الآن، كيف يستقيم تحقق مثل هذا الأمر لولا وجود حرية

بيان وحرية أديان؟ لا يستقيم بسلام. إذ الآية تفترض أن الناس في الظلمات، بالتالي سيحاربون أهل النور، وأهل النور سينشرون الكتاب سواء بصورة كتاب مكتوب أو كلام منطوق، فأوّل مظاهر محاربتهم ستكون بالسعي في منع نشر الكتاب أو الكلام، وسيصل إلى معاقبة المتكلّم والكاتب أو معاقبة من يحاول قراءة كتابه أو الاستماع إليه. ثم الخروج من طرق الظلمات إلى صراط النور، حسب إيمان النبي الذي يخالفه فيه قومه، سيشتمل بالضرورة على الارتداد عن ما عليه القوم ومعظم الناس في وقت الرسالة. وحيث أن الإذن الوحيد هو إذن الله، فلا يجوز ولا يعقل استئذان الرسول من أحد حتى يتكلّم أو ينشر كتابه أو حتى يبدّل دينه وصراطه إلى الشئ الذي جاءه من ربّه. هذه الآية تفترض حرية سابقة أو حرب قادمة. وحيث أن الله ليس مع سفك الدماء والإفساد في الأرض، والله لا يحبّ الحرب ويجعل من منّته على المؤمنين كفايتهم القتال، فالنتيجة أن الطريق الموصلة قطعاً إلى الحرب ليست طريقة يرضاها الرب، خصوصاً وأنه يوجد طريق آخر فيه سلام وسلم وأمن. بدون حرية بيان وحرية أديان، الحرب حتمية الوقوع بين بني الإنسان.

٥٢٨-{وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم، فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، وهو العزيز الحكيم.} أقول: الآية تشهد على أنه حتى الرسول والذي معه البيان الأتمّ بلسان قومه، لا يستطيع أن يضمن هداية الكل. فحيث أن كلام الرسول أيضاً يضلّ ويهدي، إذن لا يجوز الاعتراض على أي كلام بحجّة أن بعض الناس سيضلّون بسببه. والردّ هو: إن كان ضلال البعض يقتضي منعه، فهداية البعض الآخر تقتضي تركه. والردّ الأكبر هو، الله يهدي ويضلّ من يشاء بعد البيان، ومن كرامة الإنسان أن يدخل جهنّم إن شاء.

٥٢٩-{ألم يأتكم نبؤا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود، والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله، جاءتهم رسلهم بالبيّنات، فردّوا أيديهم في أفواههم وقالوا "إنا كفرنا بما أُرسلتم به، وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب". قالت رسلهم "أفي الله شك فاطر السموات والأرض، يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمّى"، قالوا "إن أنتم إلا بشر مثلنا، تريدون أن تصدّونا عمّا كان يعبد ءاباؤنا، فأتونا بسلطان مبين". قالت لهم رسلهم "إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده، وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله، وعلى الله فليتوكّل المؤمنون. وما لنا ألا نتوكّل على الله وقد هدانا سبلنا، ولنصبرنّ على ما ءاذيتمونا، وعلى الله فليتوكل المتوكلون".} أقول: للآيات بقيّة، لكن إلى هذا المقطع كما ترى في النصّ، فإن الحوار كلامي من الطرفين. لا الأقوام اعتدوا على الرسل بالإكراه البدني، ولا الرسل سعوا لغير الردّ على مقولاتهم أقوامهم بمقولات مضادة لها. إلى الآن، القضية جدل حرّ بين طرفين. لكن، تأمل بقية المقطع، وماذا حدث حين تغيّرت لهجة القوم من الكلام اللطيف إلى الإكراه العنيف: {وقال الذين كفروا لرسلهم "لنخرجنّكم من أرضنا أو لتعودن في ملّتنا} هنا بدأ الإكراه وإنزال العقوبات بسبب كلام الرسل ودعوتهم الدينية، الآن، ماذا حكم الله عليهم بسبب إدخال الإكراه والعقوبة في مسائل الدعوة والكلمة؟ تكملة الآية {أو لتعودن في ملّتنا، فأوحى إليهم ربّهم "لنهلكن الظالمين. ولنسكننكم الأرض من بعدهم، ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد".} ومن هنا نسمّي كل من يعاقب على الكلام بالظالم، ونحكم عليهم بالهلاك وانتهاء دولتهم عاجلاً أم آجلاً.

٥٣٠-{وبرزوا لله جميعاً، فقال الضعفاء للذين استكبروا "إنا كنّا لكم تبعاً، فهل أنتم مغنون عنّا من عذاب الله من شئ"، قالوا "لو هدانا الله لهديناكم، سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص".} أقول: التبعية في أمر الأديان، والمقصود بها التبعية المطلقة والعمياء أي حين لا يأخذ الشخص الهداية إلا من بعد أن يمنحها له شخص آخر ولا ينظر بنفسه في ما يدعو إليه ويتفكر فيه بعقله. هذه التبعية مخاطرة بالمصير الأبدي. ومن المعلوم أن في هذه الحالات، الذين استكبروا يحرمون الضعفاء من أتباعهم من الاستماع لكلام الرسل، أو يعاقبونهم لو أظهروا القبول لدينهم، بالتالي لا يصحّ الاستكبار إلا بالمعاقبة على البيان والمعاقبة على الأديان، لا أقلّ المعاقبة على البيان إذ الأديان فرع البيان. قول الذين استكبروا {لو هدانا الله لهديناكم} يكشف عن نمط النظام القائم. الذين ينظرون في كلام الرسل هم هؤلاء الذين استكبروا، ثم لو اهتدوا به وقبلوه يمررونه على الذين تحتهم في الهرم وهم أتباعهم من الضعفاء. ما معنى ضعفهم؟ معناه إما أنه لا قوّة لهم على النظر في كلام الرسل، أي ضعف العقول، وإما لا قوّة لهم للحفاظ على حريتهم وحقوقهم، أي ضعف الأبدان والأسلحة. أصحاب الاستكبار يحتكرون العقل والسلاح، فيبقى من تحتهم ضعيفاً بالنسبة إليهم ولا يملك من أمره شيئاً من دونهم. حينها يقولون لهم {إنا كنّا لكم تبعاً}. فأوّل تبعية هي تبعية العقول، وتظهر تبعية العقول في عدم تركهم بسلام لينظروا في الكلام المخالف لهدي وطريقة غيرهم خصوصاً من الذين يستكبرون في البلاد. الحاصل، أوّل مصاديق الضعف هو تقنين البيان.

٥٣١-{وقال الشيطان لما قضي الأمر "إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم، وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم..}أقول: الله ترك للشيطان حرية الدعوة في الدنيا، وترك له حتى الإلقاء في أمنية الأنبياء والرسل. لكن لا سلطان له على أحد، حتى على أهل النار. فعلى عكس ما يظنّ الكثير، إن قوله تعالى لإبليس "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان" ليس المقصود به إلا نوعاً خاصّاً من السلطان، وإلا فإن الشيطان لا سلطان له على أي أحد حتى على أهل النار ولذلك قال لهم "ما كان لي عليكم من سلطان " وأهل النار ليسوا من عباد الله المخلصين ولو كانوا لكانوا في الجنّة. لكن لاحظ معنى السلطان، فإن الشيطان استثنى نوعاً من السلطان وهو سلطان الدعوة {ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم} بالتالي الدعوة سلطان. فالسلطان سلطان طاعة وسلطان إكراه. سلطان الإكراه لم يجعله الله للشيطان على أي أحد من بني ءادم، لا أهل الجنة ولا أهل النار، ولو صحّ إكراه أحد لما عاقبه الله إذ المُكرَه لا حكم عليه "إلا من أُكره". بالتالي، السلطان الوحيد للشيطان هو سلطان الكلام، سلطان الدعوة، سلطان الوسوسة، قال تعالى له "استفزز من استطعت منهم بصوتك". وهنا قال الشيطان {إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي، فلا تلوموني ولوموا أنفسكم} ولو كان سلطانه إكراهياً لوقع اللوم عليه من دونهم. فالمقصود: دعوتكم، وأنتم قبلتم دعوتي، وقبولكم نشأ من عقولكم وإرادتكم، وليس من إكراهي إياكم على شئ. النتيجة: الله ترك حتى للشيطان سلطان الدعوة في الدنيا. فإن كان للشيطان ذلك، فهو لمن هو دون الشيطان في الشيطنة أولى، إذ إعطاء الحرية للأكبر دون الأصغر عمل غير معقول.

—سورة الحِجر—

٥٣٢-{وقالوا "يأيها الذين نُزِّل عليه الذِّكر، إنك لمجنون. لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين".}
أقول: هذه مقولة كفرية، وطعن في الرسول ورميه بالجنون. الآن، كيف ردّ عليهم؟ هل أمر النبي بمعاقبتهم أو الإعداد لقتلهم أو ممارسة التقية حتى يتمكّن منهم ويذبحهم، أم كيف بالضبط تعامل مع هذه المقولة وأصحاب هذه المقولة؟ الآية التالية تجيب عن السؤال، {ما نُنزّل الملائكة إلا بالحق، وما كانوا

إذا مُنظَرين. إنا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون. ولقد أرسلنا قبلك في شِيَع الأوّلين وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون. كذلك نسلكه في قلوب المجرمين. لا يؤمنون به وقد خَلَت سنّة الأوّلين. ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلّوا فيه يعرجون. لقالوا إنّما سُكِّرَت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون.}
أقول: لو تأملت في هذه الآيات، ستجد أن فيها جواباً على كل فقرة من فقرات مقولتهم. مثلاً، حين رفضوا الذكر، أجاب الله بأن قلوبهم غير مستعدّة لذلك لأن قلوبهم قلوب المجرمين. وحين طلبوا الملائكة، أجاب الله بأن طبيعة إنزال الملائكة ليست كما يظنّون بل يتمثّل الملَك بهيئة العالَم الذي يتنزّل فيه وهو معنى {بالحق}، وأجاب أيضاً بأنه لو حدث ما يطلبونه لما أنظرهم الله وأمهلهم في حال لم يؤمنوا فمن الرحمة بهم عدم إنزالهم. وحين رموا الرسول بالجنون، أجاب الله بأن هؤلاء يسيرون نفس سيرة الأوّلين مع رسلهم من حيث الاستهزاء بهم. وحين طلبوا دليلاً طبيعياً أي سفلياً مادّياً على حقيقة الذكر من حيث طلبهم للصدق والبرهنة عليه، أجاب الله بأنه لو فتح لهم باباً في السماء لقالوا بأنهم تعرّضوا للسحر. وهذا مجرّد شرح مختصر جدّاً، إذ العبرة أن نكشف عن كيفية تعامل الله تعالى ورسله مع أقوال المخالفين لهم والكافرين بهم. قول بقول. حجّة بحجّة. فكرة بفكرة. مقارعة الباطل بالحق، والكلمة الخبيثة بالكلمة الطيّبة. والغلط بالصحيح، والخطأ بالصواب.

٥٣٣-{وإذ قال ربّك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون. فإذا سويّته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلّهم أجمعون. إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين. قال "يا إبليس مالَك ألا تكون مع الساجدين". قال "لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإٍ مسنون". قال "فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين". قال "رب فأنظرني إلى يوم يُبعثون". قال "فإنك من المُنظَرين. إلى يوم الوقت المعلوم". قال "رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينّهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين".} قد يُقال: أليس قد عاقب الله إبليس بسبب الأقوال التي أجاب بها؟ إذن، تجوز المعاقبة على الأقوال، فإنه عاقبه بالطرد من الجنّة والدخول في النار بسبب تلك الأقوال. الجواب على ذلك: كلّا. عقوبتهم لم تبدأ ولم تنتهي بسبب أقواله، بل بسبب فعله. إبليس بدأ بفعل باطني عقلي وأظهره بفعل ظاهري صوري. أما الفعل العقلي فهو أخذه بفكرة التمييز بينه وبين ءادم بناء على الصورة الطبيعية بدلاً من الحقيقة الجوهرية، الله ذكر نفخ الروح وجعله السبب النهائي للسجود لآدم، لكن إبليس لم يلتفت إلا إلى الصلصال وقارن بينه وبين النار. فأنكر الباطن، وأخذ بالظاهر. وهذا فعل عقلي. ثم لم يكتفي بذلك، وتركه الله ولم يحاسبه حتى أظهر هذه الفكر في صورة فعل خارجي، وهو حين {أبى أن يكون مع الساجدين}. عصيان أمر الله بالسجود لآدم، هذا هو الفعل الذي طرد إبليس. لكن، لأن الفعل الواحد قد يكون له أكثر من تأويل عقلي، وأكثر من نيّة ومقصد، فالله تعالى بعدله وتعليماً لنا لم يعاقب إبليس فوراً، لكنه سأله {مالك ألا تكون مع الساجدين}. فلما قال ما قال في تعليل العصيان، ردّ الله عليه بردّين. الردّ الأول قولي، يتناسب مع القول الذي أطلقه إبليس وأجاب به ربّ العزّة. ويتجلّى ذلك بوضوح في النصّ التالي مباشرة {قال فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين}. تأمل أوّل كلمة، {قال}. لأن إبليس قال، ردّ الله عليه بقول. أما فعل عصيان إبليس، فعاقبه الله عليك في آيتين، كما أن الفعل من إبليس كان على مستويين عقلي دائم وصوري منقطع. فالفعل العقلي الدائم عاقبه عليه بعقاب دائم وهو مدلول {إن جهنّم لموعدهم أجمعين}. والصوري المنقطع عاقبه عليه بعقاب أيضاً منقطع وهو مدلول {فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين} أي لأنه عصى الآن، استحقّ عقوبة مباشرة تتناسب مع فعله، إذ الجنّة ليست محلاً للاستكبار والميل إلى الظاهر وإنكار

الروح والباطن، ولذلك أخرجه. ولأن صورة فعله منقطعة، كان العقوبة من هذه الجهة منقطة وهي {عليك اللعنة إلى يوم الدين} فهذه لعنة مخصوصة ستكون عليه {إلى يوم الدين} وإلى حرف يدلّ على الغاية والنهاية، أي هذه اللعنة المخصوصة ستبقى عليه مادامت الدنيا، ثم تنقطع بحلول يوم الدين. ثم يوم الدين الحساب فيه على أفعال القلوب والعقول، يوم تبلى السرائر، ولذلك العقاب والثواب فيها خالد أبداً إذ هذا شأن الأفكار العقلية الثابتة في قلب المخلوق والراسخة فيه من حيث أنه لا يغيّرها حتى لو أعلن صورياً تغييره لها في حال انتكست حالته الظاهرية لكن لو عادت حاله إلى السلامة لعاد إلى تفعيل تلك الأفكار المظلمة الظالمة. الخلاصة: إبليس صدر منه فعل وقول. وعاقبه الله على الفعل بفعل، وعلى القول بقول. هذا جواب. جواب آخر، أن الله تعالى-جدلاً- يحكم بما يشاء على عباده، ونحن لا نناقش في حكم الله على عباده لكن في حكم العباد بعضهم على بعض وفي الدنيا. فالذي يقرأ ما يفعله الله في عباده، ثم يعطي نفسه صلاحية فعل نفس تلك الأفعال الإلهية، هذا ليس عبداً لكنه من الجبابرة والفراعنة وعاقبتهم معلومة. جواب ثالث، أن الله لم ينصّ في ظاهر الكلام على أن معاقبة إبليس كان تحديداً بسبب أقواله منفردة، لكن بسبب إبائه وعصيانه لأمر الله، بالتالي في أسوأ الأحوال قد نقول بأن عقوبة إبليس كانت نتيجة امتزاج عامِلَين اثنين: فعل هو الإباء عن السجود، وقول هو الألفاظ الدالة على تكبّره على آدم. وبما أن العقوبة كانت نتيجة فعل وقول، فلا يجوز لأحد اعتبار القول منفرداً هو سبب العقوبة. فانظر من حيث شئت، حقق ودقق أو طالع مطالعة سريعة، فلا يوجد مبرر للاعتقاد بأن الله عاقب إبليس بسبب أقواله فقط، بل إن الله تركه ليقول وتركه ليقول ويدعو حتى بعد أن حكم عليه بالإخراج واللعنة واستجاب دعاءه، وهذه من عجائب الرحمة الإلهية، لعنه في آية ثم رحمه في الآية التالية بالاستجابة، ثم تركه لكي يغوي ويزيّن في الدنيا لبني ءآدم كما يشاء إجمالاً وهو أقصى درجة من حرية الكلام في الدنيا. فمن أراد أخذ العبرة من قصة إبليس في باب الكلام، فهذه هي العبرة: الله تركه ليتكلّم كما يشاء مع بني ءآدم ولو بالإغواء والإضلال والوسوسة، ثم دلّ الناس على كيفية الاحتراز من دعوة الشيطان وأنزل لذلك الكتب والرسل بالبيّنات. بعبارة أخرى: ترك إبليس ليتكلّم بالظلمات، وأمر الأنبياء بالتكلّم بالنور، ثم السامعين يأخذون بما يشاؤون. و"كل امرئ بما كسب رهين".

٥٣٤-{ونبئهم عن ضيف إبراهيم. إذ دخلوا عليه فقالوا "سلاما" قال "إنا منكم وجلون". قالوا "لا توجل إنّا نُبشّرك بغلام عليم". قال "أبشرتموني على أن مسّني الكِبَر، فبمَ تُبشرون". قالوا "بشّرناك بالحق فلا تكن من القانطين". قال "ومن يقنط من رحمة ربّه إلا الضالّون".} أقول: ضيف إبراهيم هم رسل الله من الملائكة، فإن كان إبراهيم يتكلّم مع رسل الله ويتساءل ويوجل ويتجادل بهذا النحو معهم، فلا أدري أي دين يتبع الذين يزعمون أن قبول كلام البشر الذين يحيلون على الغيب الأعلى والأدنى يجب أن يكون قبولاً مطلقاً غير مشروط بأي نوع وأي مقاولة لأصحاب هذا الكلام يستحق صاحبها العقوبة، وأي تشكيك وسؤال واستفسار عن العلل والأسباب هو نوع من الكفر.

٥٣٥-{لا تمدّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم، ولا تحزن عليهم..} أقول: نهي الله عن الحزن على الذين يكفرون بالرسالة، ينسف قاعدة أخرى من قواعد "أصحاب النوايا الحسنة"-على فرض وجودهم- من أنصار تقنين البيان. فإن هؤلاء يقولون: نحن نحزن ونشفق على الأمّة من إضلال أهل الضلال لها من خلال الكلام الباطل والأقوال المزخرفة والخاطئة، ولذلك حتى نردع هؤلاء من إضلال العوام نعاقبهم ونهددهم بالعقوبات. أقول: أساس هذا النظر باطل. أساسه هو "نحن نحزن ونشفق على الأمّة"، والله

أمر بوضوح {لا تحزن عليهم} وأمر بذلك في أكثر من آية قرءانية، ومفهومها وإن كان واسعاً فإنه يشمل كل أنواع الحزن، لماذا؟ لأنك لست مسؤولاً إلا عن نفسك، وتكليفك في تعليم غيرك ونشر ما عندك هو نظر منك إلى نفسك من حيث أن الإنفاق على غيرك يؤدي إلى مزيد إنفاق من الله عليك وزكاة العلم إنفاقه وتنظر إلى طاعة أمر ربّك في التبيان والتبيين. أما ما يزعم البعض أنه حزن على الآخرين، فإنه في الواقع طغيان مبطّن. فالطغيان أحياناً يكون ظاهراً وهو حين يقول الطاغية عن الناس "أنا فوق هؤلاء البهائم، ولذلك يحق لي فعل ما أشاء بهم". وأحيانا يكون طغياناً مضمراً وهو حين يقول الطاغية "أنا أحزن على الناس وأريد مصلحتهم، ولذلك سأفعل وأفعل بهم ولهم". ليس لك أن تحزن على أحد، اللهم إلا على نفسك. وليس لك سلطان على غيرك حتى تقهره على ما تزعم أنت أنه الخير له، بل حتى لو كان خيراً له فليس لك إجباره عليه ولا الله أرسلك وكيلاً ولا حفيظاً عليه. الحزن على الكفار هو أحد أهم أسباب كفر الحزين نفسه، من حيث لا يشعر. كل قانون أي إكراهي قام على عصيان نهي الله {لا تحزن عليهم} فهو معصية في حد ذاته، ولا يُطاع الله بمعصية الله. وأقصى ما لك إن كنت رسول الله هو ما جاء في الآية التالية {وقل إني أنا النذير المبين}. تأمل، {قل} لك القول، وليس لك مدّ عينك ولا الحزن عليهم ولا التكبّر على المؤمنين. انظر في نفسك، اهتمّ في نفسك، عامل المؤمنين مثل نفسك، وانشر بالقول ما آتاك ربّك. هذا هو دين النبيين، وهذه طريقة المرسلين.

٥٣٦-{كما أنزلنا على المقتسمين. الذين جعلوا القرءان عضين.} أقول: جعل القرءان عضين قد يكون بالكلام، إذ القرءان كلام، فجعله عضين هو نوع من التصرّف بالكلام. فما هي عقوبة الذين جعلوا القرءان عضين؟ الجواب الرباني في الآية التالية {فوربّك لنسألنّهم أجمعين. عمّا كانوا يعملون.} أي السؤال والحساب والعقاب في الآخرة، وبيد الله تعالى.

٥٣٧-{فاصدع بما تؤمر، وأعرض عن المشركين.} أقول: لا يستطيع أن يصدع بما يؤمر إلا بحرية الكلام المقررة، أو بتحصيل حرية الكلام لنفسه باستعمال الأسلحة. الأول طريق السلم، الثاني طريق الحرب. فمن يصدّون عن سبيل السلم، يفتحون سبيل الحرب. ولا يستيع أن يعرض عن المشركين إلا إن كان المشركين لا يريدون قتله وتعنيفه والاعتداء عليه، إذ الإعراض لا يكون إلا في السلم وفي حال يستطيع الشخص أن يعرض، ولا يستطيع شخص أن يعرض عن أناس يريدون قتله وسجنه وتعذيبه وما إلى ذلك بسبب تنفيذه لمدلول {فاصدع بما تؤمر}. الآية تفترض أن للنبي القدرة على أن يصدع بما يؤمر، وسيتعرّض له المشركون بشئ يستطيع الإعراض عنه وهو مأمور بالإعراض عنهم. وهكذا كل وارث للنبي، مأمور بأن ينشر الكلام المستنير ويعرض عن الرافضين له. هذه ليس لغة إنسان يريد محاربة غيره من أجل تعرضهم له. ويزيد الأمر وضوحاً الآية التالية.

٥٣٨-{إنا كفيناك المستهزئين.} أقول: إذا كان الله قد كفاه المستهزئين، مطلقاً، فكيف يزعم أي شخص بأن الله لم يكفه المستهزئين بل علينا نحن أن نكفيه المستهزئين بأن نقتلهم ونسجنهم ونجلدهم ونصلبهم ! أنصار تقنين البيان خصوصاً في أمر الأديان هم من الكفار بالقرءآن، بلا شك ولا تردد، شعروا أم لم يشعروا.

٥٣٩-{ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون.} أقول: هذه الآية مهمة جدّاً. لأنها تكشف عن تقرير الله لحالة النبي بسبب أقوال المستهزئين والمشركين. نعم، النبي يضيق صدره بما يقولون. الآن، ما العمل يا ربّ؟ كيف نتعامل مع الذين يقولون أشياء يضيق صدرنا بها؟ الجواب الرباني الحكيم: اقتلوهم؟ كلا. أعدّوا عدّة حتى تذبحوهم وتقهروهم وتكبتوهم وتسجنوهم؟ لا والحق. اقطعوا ألسنتهم، شقّوا أشداقهم، اقطعوا حناجرهم، ماذا نعمل حين يضيق صدرنا بسبب أقوال غيرنا؟ الجواب، قال الله رب العرش العظيم لنبيّه خاتم النبيين {فسبّح بحمد ربّك وكن من الساجدين. واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين}. فقط لا غير ! أنت المسؤول عن ضيق صدرك بما يقوله غيرك. لا هم مسؤولن عن ذلك، ولا أي مخلوق وكائن آخر في الكون مسؤول عن ذلك. سبّح، اسجد، اعبد، كلّها أوامر للذي ضاق صدره بسبب أقوال غيره. فحين يضيق صدرك، اعلم أنك لا تسبّح ولا تسجد ولا تعبد بالقدر الكافي. ضيق صدرك دليل على تقصيرك أو عدم عملك بكل ما تستطيع عمله من أجل أن لا يضيق صدرك. هذه طريقة محمد رسول الله. فما هي طريقة أعداء الله؟ طريقة أعداء الله هي شقّ صدر الذين يقولون ما يضيّق صدرك ! هذا طريق، وهذا طريق، فاختاروا أيّ الطريقين تريدون. وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

—سورة النحل—

٥٤٠-{خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين. والأنعام خلقها لكم..} أقول: ذكر أن الإنسان صار {خصيم مبين} وهو نوع من البيان والكلام، وفيه معنى الخصومة والتخاصم والمجادلة، وذكرها مطلقة،

ولم يعلّق عليها بوجوب قمع الإنسان حتى لا يصير خصيماً مبيناً، أو إذا صار كذلك فتجب معاقبته، وما إلى ذلك. وترك البيان في موضع الاحتياج إلى البيان، هو من درجات البيان.

٥٤١-{والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكن فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشقّ الأنفس إن ربّكم لرءوف رحيم. والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون. وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر، ولو شاء لهداكم أجمعين.} أقول: محلّ الشاهد قوله تعالى في نهاية المقطع {ولو شاء لهداكم أجمعين} وربط هذه العبارة بما تقدَّم من ذكر الأنعام التي سخّرها الله للإنسان. ما علاقة ذكر الله للهداية بالأنعام؟ العلاقة هي التالي: الأنعام منها مُسخَّر ومنها جائر بالنسبة للإنسان. الله شاء أن يجعل المُسخَّر مسخَّراً، والجائر جائراً، حتى يعلم الإنسان أن سبب التسخير ليس هو، إذ لو كان هو لما وجد الجائر من الأنعام بل لتسخّر هو أيضاً. فإذن يرجع التسخير والجور إلى طبيعة الأنعام وما جبلها الله عليه. كذلك في الإنسان، بعض الناس مهتدي وبعضه فاسق، والأمر لا يرجع إلى القائد ولا إلى شخص خارجي بل إلى ما جبل الله الناس عليه. فكما أن الله لم يشأ أن يكون كل الأنعام مسخرة للإنسان، كذلك لم يشأ أن يكون كل الناس مهتدٍ ومطيع لأمر الرحمن. {لو شاء لهداكم} ولم يشأ ذلك، ولذلك ذكر حرف {لو} كما في قوله {لو كان معه آلهة} وليس معه آلهة والوجود يأبى ذلك بحقيقته الذاتية. حسناً، ماذا يتفرّع عن هذه الحقيقة بالنسبة لمسألة الكلام؟ أهم الفروع هو نسف أي قاعدة تقوم على افتراض إمكانية اهتداء الناس أجمعين. ونفهم أيضاً بأن الإنسان يحبّ إظهار ما بنفسه خصوصاً حين تتوفّر المناسبة لذلك. فالمهتدي من الناس يريد إظهار الهدى الذي عنده، والجائر من الناس يحبّ إظهار الجور الذي عنده. وأقلّ إظهار هو الإظهار الكلامي. فمن حسن السياسة، فتح أبواب الكلام والأقوال، حتى يتم إغلاق أبواب الجرائم والمرفوض من الأفعال بأكبر قدر ممكن. معرفة وجود الجور في الناس كحقيقة وجودية مُصادق عليها إلهياً، مع عدم علمنا بأشخاص المهتدين والجائرين شخصاً شخصاً ظاهراً وباطناً سرّاً وعلانية، يؤدي الجمع بين هذه المعرفة وعدم العلم إلى اتخاذ سياسة عدم تقنين الأقوال وتقنين الأفعال. وبذلك نستفيد من جهتين: الأولى اتقاء انفجار الناس. الأخرى معرفة ما يكنّه الناس. والسلبيات التي سترافق فتح باب الأقوال بدون أي حارس أو رقيب عند هذا الباب، هي سلبيات إما معدومة في الواقع وإما ضعيفة وقليلة وإما أنها أقلّ من الحسنات والمنافع التي سنخسرها لو أغلقنا الباب ووضعنا الحرّاس بالأسلحة عليه. ومن المبادئ المقررة في سورة البقرة هو ما ذكره تعالى عند الحديث عن الخمر والميسر {إثمهما أكبر من نفعهما}. فحين يكون الإثم أكبر من النفع، يكون الترك أولى إن لم نستطع إتقاء الإثم أو احتواء آثاره بنحو مقبول. كذلك حين يكون النفع أكبر من الإثم، كما هو الواقع في مسألة الكلام، يكون الأخذ أولى ويتم احتواء الآثار السلبية القليلة نسبياً بما يتناسب مع طبيعتها وآثارها.

٥٤٢-{وإذا قيل لهم "ماذا أنزل ربّكم" قالوا "أساطير الأوّلين". ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يُضلّونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون. قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون.} أقول: الآية فيها شاهد مباشرة على عدم تقنين البيان خصوصاً في أمر الإيمان والأفكار والأديان. لأن القوم قد طعنوا في التنزيل الرباني و {قالوا "أساطير الأوّلين"}، وكما ترى في التعليق الإلهي على هذا القول، لا يوجد إلا ذكر حملهم للأوزار في الآخرة، أي العقوبة أخروية. ولم يذكر وجوب معاقبة من يقول مثل ذلك.

٥٤٣-{هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك، كذلك فعل الذين من قبلهم، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. فأصابهم سيئات ما عملوا، وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون.} أقول: الاستهزاء يظهر أيضاً بالكلام، وسيحيق بهم ما كانوا به يستهزءون يوم القيامة كما ذكرت الآية.

٥٤٤-{وقال الذين أشركوا "لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ نحن ولا ءاباؤنا ولا حرَّمنا من شئ"، كذلك فعل الذين من قبلهم، فهل على الرسل إلا البلاغ المبين.} أقول: قالوا فردّ عليهم بقول. وكما ترى، ليس على الرسل في مقابلة الذين يقولون مثل تلك الأقوال إلا شئ واحد وهو {البلاغ المبين} وهو قول. فليس على الرسل حين يستمعون إلى قول باطل إلا الردّ عليه بقول موصوف بأنه {البلاغ المبين}.

٥٤٥-{وأقسموا بالله جهد أيمانهم "لا يبعث الله من يموت"، بلى وعداً عليه حقّاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون. ليُبيّن لهم الذي يختلفون فيه، وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين. إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون.} أقول: قال الذين كفروا قولاً، وأكّدوه بالقسم بالله على صدقه. فلم يكن ردّه إلا بقول مثله وبيان يكشف بطلانه على أكثر من مستوى. لاحظ البساطة الجبّارة في ردّ الله تعالى على تلك المقولة. هم قالوا {لا يبعث} فردّ عليهم {بلى}. بكل بساطة، هم ينفون وهو يثبت. كذلك كل قول ينفي أو يثبت شيئاً نراه غير صحيح، كل ما لنا وعلينا أن نفعله هو أن نردّ بقول يثبت أو ينفي الشئ الذي نراه صحيحاً. هذا هو العدل. إن كنت ترفض النفي، فأثبت. وإن كنت ترفض الإثبات، فانفِ. من الأدلة القاطعة على شدّة الانغماس في الظلم، أن الناس يحتاجون إلى أكثر من خمسمائة دليل لكي يفهموا ويقبلوا هذه القاعدة العادلة المعقولة البسيطة.

٥٤٦{والذين هاجروا في الله من بعد ما ظُلموا..} أقول: ما هو سبب هجرة الذين هاجروا؟ لأن هذا السبب سمّاه الله تعالى ظلماً. {الذين هاجروا في الله من بعد ما ظُلموا}. فما هو؟ الجواب: هو القتال على الأقوال، والقتال من أجل تبديل الأديان. كما سيفصّل الله ذلك في آيات أخرى، مثل "أتقتلون رجلاً أن يقول ربّي الله"، وغيرها. وكما هو معلوم للجميع من التاريخ والسيرة النبوية. إلا أن أكثر الناس من الظالمين يظنّون أن قتال قريش للنبي وأتباعه بسبب بيانهم وأديانهم هو من الظلم، لكن قتالهم هم لغيرهم من الناس بسبب بيانهم وأديانهم ليس من الظلم. ألا ساء ما يحكمون.

٥٤٧-{ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم، تالله لتُسئلن عمّا كنتم تفترون.} أقول: فالسؤال عن الافتراء حتى في الشرك يكون في الآخرة، أي الحساب. ولم يأمر الرسول بمعاقبة المفترين على الله في الدنيا.

٥٤٨-{ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون...ألا ساء ما يحكمون.} أقول: الجعل بالقول، وما قام الله إلا بالرد عليهم بقول مثله.

٥٤٩-{ويجعلون لله ما يكرهون، وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى، لا جرم أن لهم النار وأنهم مُفرَطون.} أقول: لاحظ العقوبة على الجعل والكذب اللساني في الآخرة.

٥٥٠-{فلا تضربوا لله الأمثال، إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون.} أقول: الحكم هو {لا تضربوا لله الأمثال}، وضرب الأمثال قد يظهر بالأقوال. فما هو الباعث على العمل بهذا الحكم؟ هو العلم بأن {الله يعلم وأنتم لا تعلمون}. أي الباعث معلومة وليس عقوبة. فلا يقيّد أقوال الإنسان إلا الإنسان نفسه إن أراد أن يكون قوله صادقاً وحقيقياً أي بناء على علم عنده. لكن ليس خوفه من معاقبة إنسان آخر له في الدنيا.

٥٥١-{...كذلك يتم نعمته عليكم لعلّكم تُسلمون. فإن تولّوا فإنما عليك البلاغ المبين. يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون.} أقول: إذن الباعث على الإسلام هو مشاهدة الإنسان لتمام نعمة الله عليه، وليس على الرسل إلا البلاغ المبين حتى إن تولّى الناس، والعقوبة على إنسان نعمة الله بعد معرفتها غير منصوص عليها في الآيات. فالله لم يقل للنبي: إن تولّوا عن الإسلام بعد معرفة نعمتي عليهم فعليه أن تفعل بهم وتفعل من العقوبات والقهر، وإذا أنكر أحدهم نعمتي بعد أن عرفها فاجلده واقتله واسجنه مثلاً. بل اكتفى الله بالبيان، وأمر رسوله بالبلاغ المبين، وتنبيه الناس على ما يشاهدونه وما يعرفونه والاستدلال عليهم بذلك. فالإسلام ينبع من المعرفة والشكر وليس من العقوبة والقهر.

٥٥٢-{إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، يعظكم لعلّكم تذكّرون.} أقول: الآية من الكلام العام، وليس فيها أمر بمعاقبة أحد على الفحش القولي تحديداً أو المنكر القولي أو البغي القولي، فلا يمكن الاستدلال بظاهرها إلا على ما هو معلوم بالبداهة من سطوح القرءان هو أن الله ينهى عن بعض الأقوال، لكن بحثنا ليس في النهي بل في ما يبعث الإنسان على الانتهاء عن تلك الأقوال المنهي عنها، وهل هو باعث طوعي أم باعث قهري، وما حدوده وشروطه وكيفياته. وهذه الآية عامّة وليس فيها نصّ على شئ من ذلك. والمفهوم من أوّلها {إن الله يأمر بالعدل} يدلّ على وجوب العدل بين العمل والجزاء، ونبّهنا مراراً على أن العدل هو مقابلة القول بالقول والفعل بالفعل، وأحياناً نجد الله يأمر بالإحسان في باب الأقوال أي يأمر بالردّ بالقول الحسن على القول السئ. خاتمة الآية فيها العلم الباعث على الحكم المتقدّم فيها، {يعظكم لعلّكم تذكرون}. وليس في ذلك عقوبة، بل معلومة.

٥٥٣-{وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم، ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً، إن الله يعلم ما تفعلون.} أقول: العهد والأيمان تظهر بالقول، وهنا نجد مبدأ تقييد الإنسان نفسه بنفسه. ولذلك قال {عاهدتم} و {توكيدها} و {جعلتم الله عليكم كفيلاً}. كل ذلك يدلّ على أن الإنسان بإرادته الحرّة دخل في المعاهدة وأعطي اليمين وجعل الله عليه كفيلاً، فقد قيّد نفسه بنفسه، ولذلك يأمره الله بالوفاء بعهده لأنه عهده هو ولم يكن مكرهاً في الدخول فيه.

٥٥٤-{ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثاً، تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم، أن تكون أمّة هي أربى من أمّة، إنما يبلوكم الله به، وليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون.} أقول: الأيمان من الكلام، ولا نجد في الآية إلا النهي عن النقض ثم ذكر الآخرة كباعث.

٥٥٥-{ولا تتخذوا أيمانكم دخلاً بينكم، فتزلّ قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذاب عظيم.} أقول: لاحظ أن الباعث على عدم اتخاذ الأيمان دخلاً هو زلّ القدم وذوق السوء

والعذاب العظيم والثلاثة من المعلومات التي قد يعقلها البعض وقد لا يعرفها ولا يريد العمل بناء على اتقاء حدوثها. فالنهي مبني على الطاعة لا الإكراه.

٥٥٦-{وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا "إنما أنت مفترٍ"، بل أكثرهم لا يعلمون. قل "نزله روح القدس من ربّك بالحق ليثبت الذين ءامنوا وهدى وبشرى للمسلمين".} أقول: طعنوا في النبي بالافتراء تصريحاً وطعنوا في الآيات بأنها مفتراة تلميحاً، فلم يأمره إلا بالردّ عليهم بالقول.

٥٥٧-{ولقد نعلم أنهم يقولون "إنما يُعلّمه بشر"، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين.} أقول: طعنوا في النبي ودعواه النبوة بالقول، فما ردّ عليهم إلا بالقول والحجّة والفكرة.

٥٥٨-{إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله، وأولئك هم الكاذبون. من كفر بالله من بعد إيمانه إلا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن مَن شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم. ذلك بأنهم استحبّوا الحيوة الدنيا على الآخرة وأن الله لا يهدي القوم الكافرين. أولئ: الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون. لا جرم أنهم في الآخرة هم الخاسرون. ثم إن ربّك للذين هاجروا من بعد ما فُتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربّك من بعدها لغفور رحيم.} أقول: هذه من أهم الآيات في مسألة البيان والأديان، وفيها أمور:

الأول أن الكذب والافتراء في الآية لم يرتّب الله عليه عقوبة دنيوية، وإنما ذكر الغضب الإلهي والعذاب العظيم والخسران في الآخرة.

الثاني أن الكفر بعد الإيمان ينقسم إلى قسمين، الأول هو النابع من الإكراه والثاني هو النابع من الإرادة، وعلى الاثنين لم يرتّب الله عقوبة دنيوية.

الثالث تعريف الإكراه وجواز الكفر في حال الإكراه. والمعنى مفهوم من ذات القرءآن، لكن لو نظرنا بالإضافة لذلك إلى التاريخ النبوي سنجد أن أهل التاريخ ذكروا في ذيل قوله تعالى {إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان} أنها انطبقت على عمار بن ياسر الفاروق بين الفئة المؤمنة والفئة الباغية، وذلك أن المشركين أخذوه وغطّوه في ماء بئر حتى يتكلّم ضدّ النبي فلم يستطع التحمّل فسبّ النبي وذكر آلهة المشركين بخير فتركوه، فبكى عمار وذهب إلى الرسول فمسح الرسول دموعه وسأله عن حال قلبه حين تكلّم بذلك فذكر اطمئنانه بالإيمان فقال له النبي "إن عادوا فعُد". ما فعله المشركون هو من تقنين البيان، معاقبة على الكلام، إكراه على القول، سمّه ما شئت. هو إجبار للساكت على التكلّم بشئ معيّن. فالعقوبة قد تكون على المتكلّم إذا تكلّم بشئ معيّن، وقد تكون على الساكت إذا لم يتكلّم بشئ معيّن، كلاهما داخل في حرية الكلام وكلاهما ينقض هذه الحرية ويُدخل الإنسان في المُكرَهين.

الرابع تعريف الفتنة التي تبرر الهجرة، وهي تفصيل لما سمّاه الله ظلماً في آيات سابقة من نفس السورة وهذه من عادة القرءآن أن يفصّل لاحقاً ما أجمله سابقاً. قال الله {ثم إن ربّك للذين هاجروا من بعد ما فُتنوا} والآية متّصلة بما قبلها في النصّ القرءان، وحتى في كلام أهل التاريخ من المفسّرين، والمقصود بالفتنة هو ذلك الإكراه الذي وقع على بعض المؤمنين ممن أكرهوه بالعقوبة على أن يتكلّم بشئ لا يريد التكلّم به، فالفتنة هي التعذيب البدني من أجل إظهار تغيير الفكرة والعقيدة. وعلى ذلك أنصار تقنين البيان هم من الفتّانين الظالمين، وتلك القوانين فتنة وظلم.

الخامس قال تعالى {ثم إن ربّك للذين هاجروا من بعد ما فُتنوا، ثم جاهدوا وصبروا} لماذا ذكر الجهاد والصبر بعد الهجرة من الفتنة؟ مجاهدة مَن؟ الجواب: مجاهدة أولئك الفتّانين الظالمين، إذ أي جماعة ومجتمع يعاقب فيه أرباب القوة غيرهم بسبب بيانهم وأديانهم، هي جامعة لابد على أهل الحق والعدل من قتالها حتى تزول تلك الفتنة والظلم. تقنين البيان والمعاقبة على الأديان من الأسباب العادلة لمحاربة الإنسان العادل للإنسان الشيطان.

٥٥٩-{يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفّى كل نفس ما عملت وهم لا يُظلمون.} أقول: المجادلة من الأعمال الإنسانية، حتى في الآخرة. هذا بالنسبة لمن يزعم أن المجادلة مرفوضة في الطريقة الإلهية، ويبني على ذلك بعض قوانين البيان.

٥٦٠-{ضرب الله مثلاً قرية كانت ءامنة مطمئنة يأيتها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون. ولقد جاءهم رسول منهم فكذّبوه، فأخذهم العذاب وهم ظالمون.} أقول: تكذيب الرسول قد يكون بالقول، والعذاب الذي أخذهم بأمر الله تعالى وبيده سبحانه كما هو نصّ الآية {فأذاقها الله}.

٥٦١-{إنما حرَّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهلّ لغير الله به، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم.} أقول: الإهلال الغير الله، يظهر بالكلام. ولا تجد في الآية أمر بالمعاقبة على هذا الإهلال، بل تجد الله يعذر في بعض الحالات على أكل ذلك اللحم الذي أُهلّ لغير الله به.

٥٦٢-{ولا تقولوا لما تصف ألسنتم الكذب "هذا حلال وهذا حرام" لتفتروا على الله الكذب، إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون. متاع قليل ولهم عذاب أليم.} أقول: الافتراء بالألسنة على الله وفي أحكام الله وخلق الله، إنما بناه على عدم الفلاح والعذاب الأليم في الآخرة وذلك بأمر الله ويده سبحانه، ولم يأمر نبيّه بمعاقبة من يفتري على الله الكذب ويحلّ ويحرّم كما يشتهي وينسب ذلك إلى الله تعالى، كما هو ظاهر من الآية.

٥٦٣-{ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين.} أقول: الرسول مُكلَّف بأن يدعُ إلى ربّه، وطرق الدعوة كلامية، ومن الدعوة المجادلة. والدعوة إلى {سبيل ربّك} تعني أن الذين ستدعوهم لن يكونوا على سبيل ربّك، بالتالي أنت تدعوهم لتغيير سبيلهم، فبطبيعة الحال الرسول معارض للوضع السائد، فلو كانت القوانين ضد الكلام تدافع عن الكلام الذي يعارض الوضع السائد فالنتيجة الضرورية هي اصطدام الرسول بالقائمين على أمر المجتمع. لكن لو لم تكن ثمة عقوبات على الكلمات، فلن يحدث هذا الاصطدام إلا بالنحو اللطيف أي الكلامي الفكري وليس بالنحو العنيف أي الحربي العسكري. فالرسول إما أن يعصي ربّه الذي أمره بالدعوة، وإما أن يخرج على قوانين بلاده المعارضة لكلامه، وإما أن يهاجر من بلاده ويجمع قوّة عسكرية يقهر بها الظلمة في بلاده. وهذا بالضبط ما حصل مع النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لم يستطع أن يعصي ربّه، ودعا في قومه ما استطاع وتحمّل هو وأصحابه ما وقع عليه من عقوبات، ثم هاجروا وقلبوا الدنيا فوق رؤوس ظلمة قريش حتى أتوه خاضعين مستكينين، وإنما كان يقول لهم "خلّوا

بيني وبين الناس" حتى يدعُ إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة والمجادلة كما أمره، ولهم أن يردّوا بما يشاؤون على كلامه بل إنه علاوة على ذلك حفظ لهم كلامهم وردودهم في كتابه وأمر أصحابه بتعلّمه وقراءته. إذن، الذين يعاقبون على الكلام، يفتحون باب الأمراض النفسية في بلادهم، وباب نشوء جماعات من داخل البلاد تريد هدم دولتهم، وباب تبرير أي عنف خارجي يدّعي إرادة تحرير الناس ونشر العدل فيهم عن طريق إبادة سيطرتهم على الناس الذين يعيشون تحت قهرهم. من يغلق باب الكلام على غيره يفتح أبواب جهنّم على نفسه، فلا يلومنّ إلا نفسه.

٥٦٤-{وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به..} أقول: مبدأ العدالة يتجلّى. فإن عقوبتم بالأقوال فالله يأمركم أن تعاقبوا بالأقوال. وإن عوقبتم بالأفعال، فالله يأمر أن تعاقبوا بالأفعال. ويوجد اختيار الصبر لكن هذا له حالات خاصّة.

٥٦٥-{واصبر وما صبرك إلا بالله، ولا تحزن عليهم ولا تكُ في ضيق مما يمكرون.} أقول: في الآية نهي إلهي عن حالة نفسانية هي أحد أهم البواعث على إرادة ارتكاب العنف في حقّ الآخرين والمخالفين. لا تحزن ولا تك في ضيق، {إن الله مع الذين اتّقوا والذين هم محسنون.}.

—سورة الإسراء—

٥٦٦-{وقضى ربّك ألا تعبدوا إلا إيّاه وبالوالدين إحساناً إمّا يبلغن عندك الكِبَر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما "أفّ" ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة، وقل "رب ارحمهما كما ربّياني صغيراً".} أقول: في الآيتين أمر بقول شئ ونهي عن قول شئ. وبذلك تكون الآية شاهدة على وجهي القول من حيث إيجاده والامتناع عن إيجاده، ولا يوجد احتمال ثالث. النهي {فلا تقل لهما

أفّ}. والأمر {وقل لهما قولاً كريماً} وَ {قل رب ارحمهما كما ربّياني صغيراً}. فالسؤال: لماذا نقول لهما قولاً كريماً وندعو ربنا لهما، ولماذا لا نقول لهما أفّ؟ لا تجد في الآية أي عقوبة بشرية في حال قال أو لم يقل الإنسان ما قضى الله به في هاتين الآيتين. فالأمر راجع إلى الطاعة الشخصية النابعة من القلب. أما أسباب اتباع هذا القضاء الإلهي فيمكن إجماله في الأسباب التالية حسب ما ورد في الآيتين: أوّلاً {قضى ربّك} أي من باب العبودية لربّ النبي جلّ وعلا. ثانياً كون الوالد مظهر الواجد سبحانه، ولذلك قرن الله بين التوحيد وبين الإحسان للوالدين. ثالثاً وهو الأهمّ، العدل، وهو مضمون الدعاء {ربّ ارحمهما كما ربّياني صغيراً} فشكراً للتربية في الصغر، على المؤمن العادل-والعدل صفة ذاتية للمؤمن وإلا ليس بمؤمن-أن يرحمهما في الكبر. فالإحسان إليهما في الكبر مشروط بحسن تربيتهما لك في الصغر. وكما أنهما لم يقولاً لك "أفّ" حين كنت صغيراً وتتبول عليهما أو تتغوط وتحتاج إلى تنظيفهما لك مباشرة أو بالواسطة عن طريق خادمة مثلاً أو تسئ التصرّف من جهلك وضعف عقلك وطيشك، كذلك عليك أنت أن لا تقل لهما أفّ في حال بدر منهما ما يسئ من حيث البدن أو التصرّف. الآن، هب أن والدك أو والدتك لم يحسنا إليك في الصغر، ولم يتحمّلا وساختك أو سوء تصرّفك ولم يصبرا عليك بل أوجعاك ضرباً أو تعنيفاً أو ما إلى ذلك، فهل عليك أن تحسن إليهما؟ الجواب: إن أردت العدل فلا، وإن أردت الإحسان والتجاوز فنعم. فهذه الآية فيها أمر بالإحسان لأهل الإحسان، وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان. وفيها إشارة للعدل لأهل مرتبة العدل، ولا يُعاقب العادل لأخذه بمبدأ العدل. وفي جميع الأحوال، ليس في الآية أن الله أمر رسوله بأن يعاقب من يقول لوالديه "أفّ"، أو لمن لا يقول لهما قولاً كريماً ولا يدعو لهما. فسواء أخذت بالتحليل السابق أو لم تأخذ به، الظاهر من نصّ الآية عدم وجود تقنين لقول الأفّ أو عدم قول القول الكريم والدعاء. فالأمر خارج دائرة قهر القانون.

ونفس الأمر يُقال في الآية رقم ٢٨ من نفس السورة، {وإمّا تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربّك ترجوها، فقل لهما قولاً ميسوراً.} إذ ليس في الآية ولا ما قبلها ولا ما بعدها ما يدلّ على إمكان قهر إنسان على قول هذا القول الميسور، أو معاقبته في حال لم يقله أو قال عكسه. وقد وضعت هذه الآية في هذا الموضع ولم أفصلها في دليل مستقلّ لأنها تابعة في المعنى للآية صدر الفقرة، ولأننا لا نريد تكثير عدد الأدلة لمجرّد التكثير الصوري.

٥٦٧-{ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً.} أقول: الشاهد في كلمة {ملوماً}. لأن المعنى يتضمن أن يلومك عباد الله ويلومك السائلون حين لا تعطيهم بسبب أنك بسطت يدك كل البسط أو بسبب أنك تبخل عن إعطائهم مع قدرتك على ذلك. واللوم يظهر عادة بالكلام. والله لم يأمر النبي بمعاقبة من يلومه في حال فعل النبي ما يستحقّ به الملامة مثل غلّ يده إلى عنقه أو بسطها بالعطاء كل البسط. حين يقصّر الإنسان في شئ فيلومه الناس على تقصيره، لا شئ على الناس، بل عليه هو أن يعيد النظر في نفسه وعمله ويأخذ بما يصلح حاله وعمله.

٥٦٨-{...وأوفوا بالعهد، إن العهد كان مسؤولاً.} أقول: العهد كما سبق كلام يقيّد الإنسان به نفسه بنفسه. وهو مسؤول عن الوفاء به لأنه تعهّد به بحضور عقله وحرّ إرادته. فهذا شاهد على مسؤولية المتعهد عن ما تعهّد به، ومسؤوليته نابعة من ذاته لا من غيره، وإلّا لم يكن عهداً بل كان إكراهاً يبطل قيمة الكلمة. وهذا مبدأ عام، وإن كانت المسؤولية في الآية راجعة لله تعالى، إلا أننا نستخلص المبدأ الرابط بين العهد والمسؤولية من الآية.

٥٦٩-{ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً.} أقول: الآية تبطل أساس أمر الناس أن يقولوا كلمات لا علم لهم بحقيقة مضمونها وصدقها. الكلمة تصير علماً بثلاث طرق: السمع أو البصر أو الفؤاد. كل ما سوى ذلك، فلا علم للإنسان به. فما لم تسمعه ولم تبصره ولم تعقله فلا علم لك به، والله ينهاك عن التقدّم فيه بشئ. وبناء على ذلك، نجد دليلان على مسألة حرية الكلام:

الأول بطلان قاعدة إجبار الناس على قول أشياء لا علم لهم بها. وهذا إبطال لكل فكرة إكراه الناس على النطق بألفاظ عقيدة ما مثلاً سواء كانت عقيدة دينية أو سياسية.

الثاني بطلان إجبار الإنسان على قول ما لا يعلمه، أيضاً. لأن الله نهى عن أن تقف ما ليس لك به علم، إلا أن المسؤولية فيه راجعة لله تعالى ولم يأمر بشراً بأن يتولّوا ذلك النيابة عن الله تعالى.

٥٧٠-{لا تجعل مع الله إلهاً آخر} في آية من السورة قال {فتقعد مذموماً مخذولاً} وفي أخرى قال {فتُلقى في جهنّم ملوماً مدحوراً.} أقول: حيث أن جعل إله آخر لا يكون إلا بقول الناس بأفواههم، إذ لا حقيقة للشريك إلا في اللفظ، فالشرك داخل في صلب مسألة تقنين البيان. وكما ترى، نهي الله عن الشرك في الآيتين إنما يقوم على معلومة تربط بين الشرك وبين {تقعد مذموماً مخذولاً} وَ {فتُلقى في جهنّم ملوماً مدحوراً}. فمن عقل هذه الرابطة، كان ذلك باعثاً له لعدم الشرك، أو أحد البواعث، ومن لم يعقلها لم يفعل ذلك ثم المستقبل يكشف صدق القرءآن من عدمه "لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون". وليس في الآية إكراه على عدم جعل إله آخر مع الله. فإذا كان الأمر كذلك مع الله، ففيما دون الله من الدعاوى اللفظية العلمية هو أولى في الابتعاد عن الإكراه والقهر الخارجي فيه.

٥٧١-{أفأصفاكم ربّكم بالبينين واتّخذ من الملائكة إناثاً، إنكم لتقولون قولاًعظيماً. ولقد صرّفنا في هذا القرءآن ليذّكروا وما يزيدهم إلا نفوراً. قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً. سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً. تُسبّح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شئ إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، إنه كان حليماً غفوراً.} أقول: لاحظ أوّلاً أن دعوى الشرك هي من الأقوال، {لو كان معه آلهة كما يقولون}. وهذا يؤيد ما سبق من كون جعل إله آخر مع الله إنما هو شئ يظهر بالأقوال. ثانياً وهو الدليل من الآيات، أن قول المشركين الذي وصفه الله بأنه {قولاً عظيماً} على الله تعالى، إنّما ردّ الله عليه بأقوال وحجج وأفكار كما هو ظاهر من الآيات، وليس فيه أي كلام عن أي إكراه للمشركين ومعاقبتهم على تلك الأقوال العظيمة في الله تعالى وملائكته.

٥٧٢-{...إذ يقول الظالمون "إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً". انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلّوا فلا يستطيعون سبيلاً.} أقول: قالوا في النبي "مسحوراً"، فردّ عليهم بقول يكشف ضلالهم. قول بقول، فقط.
٥٧٣-{وقالوا "أءذا كنّا عظاماً ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً". قل "كونوا حجارة أو حديداً. أو خلقا مما يكبر في صدوركم"، فسيقولون "من يُعيدنا" قل "الذي فطركم أوّل مرّة"، فسينغضون إليك رءوسهم ويقولون "متى هو"، قل "عسى أن يكون قريباً. يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنّون إن لبثتم إلا قليلاً".} أقول: لاحظ المجادلة، وكيفية اقتصار النبي على المقاولة، مهما اعتراضهم وطعنهم وشكّهم.

٥٧٤-{وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن، إن الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدواً مبيناً.} أقول: الأمر في الآية متعلّق مباشرة بالقول، لكن كما ترى الأمر مؤسس على معلومة وليس على عقوبة، وهي معلومة نزغ وعداوة الشيطان. لا إكراه بالرغم من كون الله أمر بنوع من الأقوال دون نوع آخر. فرق كبير بين تقييد البيان وبين تقنين البيان. تقييد البيان يكون بالطاعة، تقنين البيان يكون بالإكراه. حين يأمر الله {يقولوا التي هي أحسن} فهذا الأمر مبني على اختيار الإنسان لبعض أنواع الأقوال وهي الموصوفة بأنها (أحسن)، دون ما ليس بذلك الحسن. لكن، تكملة الآية ليست: فإن لم يقولوا التي هي أحسن فاجلدهم واسجنهم وانهب أموالهم. بل تكملتها وسندها العلمي هو {إن الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدواً مبيناً}. الحكم هو قول الأحسن، العلم هو نزغ وعداوة الشيطان. فمن عقل العلم عمل بالحكم. وإلّا، فهو غير مخاطب بهذه الآية.

٥٧٥-{قل "ادعوا الذين زعمتم من دونه، فلا يملكون كشف الضرّ عنكم ولا تحويلاً". أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربّهم الوسيلة أيّهم أقرب، ويرجون رحمته ويخافون عذابه، إن عذاب ربّك كان محذوراً.} أقول: الدعاء من الكلام، والله يأمر رسوله بأن يأمر الناس بأن يجرّبوا الشركاء وقدرتهم في الكون، وذلك بأن يدعونهم في ضرّ أصابهم، والنبي يخبر عن نتيجة التجربة وما يكذّب دعوى النبي في عدم نفع الشركاء. بالتالي، حتى في دعاء الشركاء، الأمر مبني على العلم والمشاهدة والتجربة وليس على الإكراه. بل الله يأمر النبي بأن يأمرهم بأن يدعو الشركاء، {قل ادعو الذين زعمتم من دونه} وهذا أمر مباشر بأن يتكلّموا بالشرك، ويخبر عن النتيجة {فلا يملكون كشف الضرّ عنكم ولا تحويلاً}. ولا يُلتَفَت لمن لا يأخذ كلام الله على محمل الجدّ ويعتبر قوله تعالى {ادعوا الذين زعمتم من دونه} كمجرّد أمر غير المطلوب العمل به ولا تجربة مضمونه كما هو نصّ الآية. لا فرق بين {لله الأسماء الحسنى فادعوه بها} و بين {ادعوا الذين زعمتم من دونه}، هذه "ادعوا" وتلك "ادعوا"، وكلاهما من الله تعالى على لسان رسوله. الدعاوى ردّها تجربتها بوعي وجدّية، وليس إكراه الناس على ترك صورتها في العلن. ويشهد لهذا المعنى القصّة المذكورة بعدها وهي موضوع الدليل القادم إن شاء الله.

٥٧٦-{وإذ قلنا للملائكة "اسجدوا لآدم" فسجدوا إلا إبليس قال "ءأسجد لمن خلقتَ طيناً". قال "أرءيتك هذا الذي كرَّمت عليّ، لئن أخّرتنِ إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريّته إلا قليلاً". قال "اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنّم جزاؤكم جزاءً موفوراً. واستفزز مَن استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم، وما يعدهم الشيطان إلا غروراً. إن عبادي ليس لك عليهم سلطان، وكفى بربّك وكيلاً.} أقول: إبليس ادعى بأنه قادر على احتناك أكثر بني ءادم وإضلالهم. فكيف ردّ الله على دعواه القولية هذه؟ بتجربة. قال له {اذهب}، بل أمره الله إبليس بأن يَعد بني ءادم بالرغم من أن الله نفسه وصف وعد الشيطان إنما هو {غروراً} فالله أمر الشيطان بأن يقول ما يصفه الله بأنه غرور، لماذا؟ لأن الغاية هي تمييز الصادق من الضال، ولا يحصل التمييز إلا بوجود مؤثرات قولية ضلالية خارجية، وحينها يظهر نور العقل الباطني الذاتي للفرد. حتى لا يضلّ الإنسان بالشيطان عليه أن يصحح عبوديته لله ويكون من المتوكّلين على الله، ضمن أسباب أخرى. فالمسؤولية على الفرد السامع وليست على الشيطان القائل. فالله ترك إبليس يقول ما يشاء من الأباطيل في العالم الأعلى، ثم أمره بأن يقول ما يشاء من الأباطيل في العالم الأدنى. الله رأس حرية الكلام في هذا الوجود.

٥٧٧-{وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً.} أقول: يكفي لإبطال الباطل إظهار الحق. ولا يحتاج الحق إلى مساعدة القوانين المانعة للباطل حتى يظهر الحق على الباطل.

٥٧٨-{وننزل من القرءآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً.} أقول: إذن نشر الكلام لا يجوز تقييده في حال كان سبباً للخير فقط لكل الناس مطلقاً. بل قد يكون الكلام شفاء ورحمة لصنف ومزيد خسار لصنف آخر، ومع ذلك يجوز نشره فيهم بل يجب ذلك.

٥٧٩-{قل "لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءان لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضهم ظهيراً.} أقول: الآية تدعو إلى تجربة، فمن شاء أن يجرّبها ويعارض القرءان فليتقدّم لإثبات صدق الآية. ومن غير المعقول أن يأمر الله ضمناً بتجربة ثم يعاقب من يقوم بها ويحاول إبطال الخبر الذي اشتملت عليه الآية. ولو كان الإكراه جائزاً في هذا الباب، لجاز لكل شخص أن يدّعي ما يشاء ويزعم أن الإنس والجن تعجز عن الإتيان بمثل ما جاء به هو، ثم يعاقب كل من يُظهر محاولة معارضة ما جاء به.

٥٨٠-{وقالوا "لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا...قل "سبحان ربّي هل كنت إلا بشراً رسولاً".} أقول: قالوا شيئاً مرفوضاً عند الرسول، فردّ عليهم بقول. ولا شئ غير ذلك.

٥٨١-{وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا "أبعث الله بشراً رسولاً". قل "لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزّلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً". قل "كفى بالله شهيداً بيني وبينكم إنه كان بعباده خبيراً بصيراً".} أقول: قالوا شيئاً مرفوضاً، فردّ عليهم بقول. قول بقول. وكفى.

٥٨٢-{ومن يهد الله فهو المهتدِ، ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصمّاً مأواهم جهنّم كلّما خبت زدناهم سعيراً. ذلك جزاؤهم بأنهك كفروا بآياتنا وقالوا "أءذا كنّا عظاماً ورُفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً". أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلاً لا ريب فيه فأبى الظالمون إلا كفوراً.} أقول: لاحظ أن قولهم المنكر للبعث، لم يرتّب الله عليه أي عقوبة دنيوية بشرية، بل العقوبة أخروية فقط.

٥٨٣-{...وإنّي لأظنّك يا فرعون مثبوراً.} أقول: هذا طعن من موسى في فرعون بالقول، وإخبار عن ظنّه في مستقبله. فإن جاز مثل هذا من موسى رسول الله، فيجوز مثله إجمالاً وبغير عقوبة من فرعون ولا غيره.

٥٨٤-{قل "ءامنوا به أو لا تؤمنوا به، إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يُتلى عليهم يخرّون للأذقان سجّداً. ويقولون "سبحان ربنا إن كان وعد ربّنا لمفعولاً".} أقول: يقولون ذلك من علمهم وإرادتهم، ليس بإكراه البشر كما هو النص.

٥٨٥-{قل "ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعو فله الأسماء الحسنى، ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً.} أقول: لا يوجد أي عقوبة على من لا يدعُ بالأسماء الحسنى، أو يجهر بصلاته أو يخافت بها، إنما الأمر راجع للطاعة، ولم يقرنه بعقوبة بشرية.

—سورة الكهف—

٥٨٦-{ويُنذر الذين قالوا "اتخذ الله ولداً". ما لهم به من علم ولا لآبائهم، كبُرَت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً. فلعلّك باخع نفسك على ءاثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً. إنّا جعلنا ما على

الأرض زينة لها لنبلوهم أيّهم أحسن عملاً.} أقول: وصف الله قول الذين قالوا {أتخذ الله ولداً} بأنه قول عن غير علم، وكلمة كبيرة وكاذبة، وفيها نسبة ولد لله وهي نسبة كاذبة، والله أعظم موجود ورميه بما ليس فيه هو أعظم افتراء كما قال تعالى "فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً". ومع كل ذلك، ليس فقط أنه لم يأمر النبي بمعاقبة من يقول بمثل ذلك مباشرة أو حين يقدر عليه، لكنه زاد على ذلك بأنه حتى نهى النبي ضمناً على أن يتأسف على عدم إيمانهم، ونبّهه على حقيقة الدنيا وأن الحساب في الآخرة على مثل ذلك الكفر. فالقول بغير علم، مهما كان كبيراً، والقول الكاذب، أيّا كان المكذوب عليه، هو شئ لا سبيل لمعاقبة صاحبه من قبل البشر في الدنيا، وعلى المؤمن حتى أن لا يأسف على أصحاب تلك الأقوال، لا فقط أن لا يتأثر بها من حيث مضمونها الباطل الذي يعلم هو بطلانه.

٥٨٧-{أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجباً...إذ قاموا فقالوا "ربنا رب السموات والأرض لن ندعوا من دونه إلهاً لقد قلنا إذاً شططاً. هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه ءالهة لولا يأتون عليهم بسلطان بيّن فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً. وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف... فلينظر أيها أزكى طعاماً وليتلطّف ولا يشعرن بكم أحداً. إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم ولن تفلحوا إذاً أبداً.} أقول: قصّة أصحاب الكهف تجمع بين المعاقبة على الأديان والمعاقبة على البيان. قومهم كانوا يعاقبون على البيان والأديان ، ولذلك تلطّفوا ولم يشعروا بهم أحدا لأنهم يعلمون أن العقوبة في حال افتضاحهم هي إما الرجم وإما الردّة. قومهم كانوا كفاراً، ومن عادة الكفار المعاقبة على الأديان والبيان، وإجبار الناس على العودة الصورية في ملل لا يرضونها اتقاء للعقوبة المادية النفسية أو المالية. وكذلك إجبار الناس على عدم التكلّم بشئ لا يرضونه. وقصّة أصحاب الكهف تشرح ذلك كلّه. ومما يتفرّع على قصّة أصحاب الكهف هي تبيان تكليف المؤمنين الضعفاء في حال كانوا في بلاد يعاقب أهلها على الأديان والبيان، أي الاعتزال والتخفّي وقصر العلاقات مع قومهم على الأمور المعيشية حصراً. وتستطيع أن تتخيّل سوء العلاقات والانقسامات والآثار في مثل هذه الحالة السيئة من القمع والإجرام والاضطهاد.

٥٨٨-{وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم، قال قائل منهم "كم لبثتم"، قالوا "لبثنا يوماً أو بعض يوم"، قالوا "ربّكم أعلم بما لبثتم"..} أقول: الدليل هنا حدوث الاختلاف بين أصحاب الكهف في شئ عاشوه وجرّبوه كلّهم. فانتهى بهم الأمر إلى ثلاثة أقوال، قول يحدد اللبث بيوم، وقول آخر يحدد اللبث ببعض يوم، وقول ثالث لا يحدد اللبث ويفوّض الجواب إلى ربّهم. فبعضهم حدد، وبعضهم لم يحدد. والذين حددوا، اختلفوا إلى قولين. إذا كان هكذا هو الحال في هذه المسألة، فكيف يُراد من الناس أن لا يختلفوا في بقية المسائل، وعلى أي أساس يتم معاقبة بعض أصحاب الأقوال الممكنة أو النابعة من قلوبهم ونظرهم في الوجود والموجودات من حولهم. اختلاف الأقوال أمر حتمي مادام في العالَم رجال. وأفضل طريقة للتعامل مع هذه الأقوال هو سردها كلّها والسماح لها بالظهور، ثم النظر فيها بعد ذلك وتحديد الأولى منها بالقبول، وكل امرئ وما عقل. فإن الله لم يقمع بعض أقوال الفتية، وإنما ذكرها كلّها.

٥٨٩-{سيقولون "ثلاثة رابعهم كلبهم"، ويقولون "خمسة سادسهم كلبهم" رجماً بالغيب، ويقولون "سبعة وثامنهم كلبهم"، قل "ربي أعلم بعدّتهم" ما يعلمهم إلا قليل، فلا تمار فيهم إلا مراء ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحداً.} أقول: هذه الاية تؤكد ما ذكرناه في الآية السابقة. فبالرغم من أن الله اختار لنبيّه

مذهب التفويض لا مذهب التحديد في مسألة عدد أصحاب الكهف، إلا أن الله ذكر تلك الأقوال بالرغم من كون بعضها على الأقل إن لم يكن كلّها باطلاً قطعاً للتناقض الذاتي بينها. فماذا نفعل في حال تكلّم الناس في مسألة ما رجماً بالغيب؟ هل نعاقبهم؟ كلّا. هل نعاقب بعضهم؟ كلّا. لكن نترك كل إنسان يقول ما عنده، وليرجم بالغيب كما يشاء، ثم نختار نحن مذهبنا في المسألة بناء على معاييرنا في العلم وقبول الأقوال، ولا نستفت في المسألة إلا من نرى أهليته للعلم بها. لا حاجة للعنف، والأولى والأسلم اتخاذ طريق التعقل واللطف.

٥٩٠-{ولا تقولنّ لشئ "إني فاعل ذلك غداً". إلا أن يشاء الله، واذكر ربّك إذا نسيت وقل "عسى أن يهديني ربّي لأقرب من هذا رشداً".} أقول: النهي عن القول والأمر بالقول راجع إلى الطاعة، كما هو ظاهر من النصّ. إذ لا إكراه فيها، ولا عقوبة على من يقول أو لا يقول ما نصّت عليه الآية. والآية خطاب للنبي بالأصالة.

٥٩١-{وقل الحق من ربّكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها، وإن يستغيثوا يُغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقاً.} أقول: في الآية نسف لمبدأ المعاقبة على الكفر في الدنيا، ولذلك قصر العقوبة على الآخرة {إنا أعتدنا للظالمين ناراً}.

٥٩٢-{واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنّتين..} أقول: في قصّة صاحب الجنّتين نجد نوعان من الأقوال. قول ذكره صاحب الجنّتين يخاطب به صاحبه. وقول ذكره صاحب الجنّتين يعبّر فيه عن رأيه ونظرته للوجود.

أما الذي خاطب به صاحبه فهو قوله {أنا أكثر منك مالاً وولداً} وكان ردّ صاحبه هو {إن ترنِ أنا أقلّ منك مالاً وولداً. فعسى ربّي أن يؤتينِ خيراً من جنّتك ويُرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقاً. أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً.} أقول: هنا نجد نوعاً جديداً من الإجابة على أقوال الآخرين التي لا نحبّها. وهو أن تدعو عليه. وإن كنت عادلاً، تدعو عليه بما يتناسب مع ما قاله لك، وإن كنت محسناً تقصد في دعائك ما يمكن أن يُصلح صاحبك حتى لو كان ظاهر الدعاء حصول قهر ما له. ثم لو تأملنا بقية القصّة وتأويلها، سنجد أن الله لم يحاسب هذا القائل على ما فاخر به صاحبه، بل حاسبه على دعواه الأخرى حول نظرته للوجود.

أما الذي عبّر به عن نظرته للوجود فهو قوله {ودخل جنّته وهو ظالم لنفسه، قال "ما أظنّ أن تبيد هذه أبداً. وما أظنّ الساعة قائمة، ولئن رُددت إلى ربّي لأجدن خيراً منها منقلباً.} وكان ردّ صاحبه على هذه الكلمات هو كلمات تفنّدها، والتي تمثّلت في قوله {قال له صاحبه وهو يحاوره} إذن هنا نجد مبدأ الحوار في الكلام المعبّر عن الرأي والفكرة عن الوجود والموجودات، {أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلاً. لكنّا هو الله ربّي ولا أشرك بربّي أحداً. ولا إذ دخلت جنّتك قلت ما شاء الله لا قوّة إلا بالله إن ترني أنا..}. أقول: لو لاحظت ستجد أن صاحب الجنّتين بدأ بكلام يفاخر به صاحبه، ثم انتقل إلى الكلام عن جنّته وربّه والآخرة ومصيره، لكننا نجد صاحبه يعكس الترتيب فبدأ يحاوره في الكلام عن الموجودات قبل الدعاء عليه بسبب تفاخره عليه. صاحب الجنّتين بدأ من الأنانية المادية إلى الآراء الفكرية، لكن صاحبه بدأ من الآراء الفكرية إلى الأنانية الماديّة. من الجسم للعقل أو من العقل للجسم. وكل توجّه يعكس مستوى ومقام صاحبه. وكما ترى، فإن الآراء الفكرية جوابها الحوار فيها بالكلام، والأنانية المادية

الظاهرة في الأقوال اللفظية قد يكون جوابها بالدعاء على صاحبها حتى يجرّده الله من أسباب تفاخره المادّي هذا. كلام مقابل كلام.

ثم يحدّثنا الله عن عاقبة صاحب الجنّتين فيقول {وأحيط بثمره، فأصبح يقلّب كفّيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول "يا ليتني لم أشرك بربّي أحداً". ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصرا.} أقول: فظهر بطلان رأيه في الوجود، وظهر بطلان تفاخره بماله ونفره. ومن هنا نفهم أحد أهم أسباب حرية الكلام، وهي أن الله، الحق، الوجود، الطبيعة، قل ما شئت، سيُظهر في نهاية المطاف لكل شخص حقيقة أو بطلان كلامه. الوجود هو عاقبة وعقوبة الكلام. فالذين يزعمون أنه لا آخرة، سيعرفون عاقبة هذا القول حين تأتي الآخرة كما قال تعالى في التعلق على قصّة صاحب الجنّتين {وعُرِضوا على ربّك صفّاً، لقد جئتمونا كما خلقناكم أوّل مرّة، بل زعمتم ألن نجعل لكم موعداً.}. لا يحقّ لأحد التدخل بعقوبة قهرية خارجية في العلاقة بين الكلام وتأويله الوجودي، وإنما لهم الإجابة عن الكلام أو التعليق على المتكلّم وحتى الدعاء عليه إن شاؤوا أي في حدود الكلام، والله يفعل ما يشاء.

٥٩٣-{ويوم يقول "نادوا شركائي الذين زعمتم"، فدعوهم فلم يستجيبوا لهم وجعلنا بينهم موبقاً.} أقول: هنا نجد مبدأ تجربة مضمون القول للتأكد من صدقه. المشركون زعموا بأقوالهم وجود شركاء لله يستجيبون لهم الدعاء من دون الله، والله لأنه الحق لا يخشى من إعادة ذكر المقولة الباطلة والمطالبة بالتأكد من صدقها أو كذبها. فتركهم ليكي يدعو الشركاء وهم في حضرة الحق، بالتالي جعلهم يؤكدون بدعائهم أنهم من المشركين، ثم تركهم ليدعوا شركاءهم بالرغم من بطلان وإثم هذا الدعاء، لكن كل ذلك جائز حتى تظهر حقيقة الأمر. كذلك نقول في كل قول، إن شاء صاحبه إطلاق أي دعوى في أي موضوع، من التوحيد فما دونه، فله ذلك، وللذين يريدون إبطال قوله دعوته إلى التجربة المُصدّقة لقوله أو المُكذّبه له، والتجربة المُصدقة أو المكذبة قد وردتا في كتاب الله.

٥٩٤-{ولقد صرّفنا في هذا القرءآن للناس من كل مَثَل، وكان الإنسان أكثر شئ جَدَلاً. وما منع الناس أن يؤمنوا..} أقول: يرى الكثير أن قول الله هنا بأن الإنسان {أكثر شئ جَدَلا} هو من الذمّ المطلق للإنسان، وهذا غير صحيح. وتفصيله في كتاب آخر. لكن هب أنها واردة للذمّ كما يقولون، فالجدل يكون شيئاً مذموماً، والجدل من أنوا ع القول، بالتالي، نسأل: هل أمر الله بمعاقبة المجادلين. ،في القرءآن فما دونه، أم لا؟ الجواب من نصّ الآية: لا عقوبة. ذكر أن الإنسان أكثر شئ جدلاً، ثم انتقل لموضوع آخر، ولم يعقّب مثلاً فيقول: فمن جادل في القرءان فاسجنوه في بئر حتى يتوب أو اضربوه بجريد النخل حتى ينزع عن المجادلة في القرءان. أو شئ من هذا القبيل. فتأمل.

٥٩٥-{وما نرسل المرسلين إلا مبشّرين ومنذرين، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق، واتخذوا آياتي وما أُنذروا هُزُواً. ومن أظلم ممن ذُكِّر بآيات ربّه فأعرض عنها ونسي ما قدّمت يداه، إنا جعلنا على قلوبهم أكنّة أن يفقهوه وفي ءاذانهم وقراً، وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبداً.} أقول: هنا نجد مجادلة بالباطل لدحض الحق، ونجد اتخاذ الآيات والنذر هزواً، والمجادلة والهزو من الكلام. وكما ترى، فليس في الآية أي أمر بمعاقبة من تكلّم بالمجادلة حتى لو كانت مجادلة بالباطل لدحض الحق، ولا معاقبة من يتخذ الآيات وما أنذر هزواً. وإنما ذكر ظلمهم، وسبب إعراضهم. أي قام بتشخيص

حالة المجادل والمتخذ للآيات والنذر هزواً، وما إلى ذلك من لوازم التشخيص والتعليل. وهذا يؤكد ما ورد في الدليل السابق، ويزيد من وضوحه على وضوحه الذاتي.

ثم يزيد الأمر وضوحاً قوله تعالى في تكملة المقطع {وربك الغفور ذو الرحمة، لويؤاخذهم بما كسبوا لعجّل لهم العذاب، بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلاً.} أقول: فالآية صريحة قاطعة في أن الله لا يريد مؤاخذتهم بما كسبوا في الدنيا، وما كسبوه هو تلك المجادلة بالباطل لدحض الحق أو اتخاذ الآيات والرسل هزواً، فإن الكلام عنهم والآية تابعة لما قبلها. {لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجّل لهم العذاب} وحيث لم يعجّل لهم العذاب، فهو لا يريد أن يؤاخذهم بما كسبوا، والعذاب المذكور هو شئ يأتي به الله تعالى. ثم ذكر الموعد الذي سيُحاسبون فيه وشرح أثره وأبهم وقته. ولاحظ أن الله بنى عدم مؤاخذهم على كلامهم ذاك على اسمه تعالى {ربّك الغفور ذو الرحمة} وهنا ثلاثة أسماء: ربّك أي ربّ النبي وهو الغفور ذو الرحمة. فعدم المعاقبة في الدنيا على الكلام، خصوصاً الديني منه والفكري، هو من سمات ربّ النبي، ومن مظاهر المغفرة والرحمة الإلهية. ولذلك تجد النبي تبعاً للقرءآن يستمسك بعدم معاقبة أحد على كلامه معه حتى لو كان يجادل بالباطل ليدحض به الحق ويتخذ آيات الله وما أنذره هزواً. لأن هذا شأن ربّه الغفور ذو الرحمة.

والآية الأخيرة في المقطع تبيّن زاوية أخرى من المسألة، قال تعالى {وتلك القرى أهلكناهم لمّا ظلموا، وجعلنا لمهلكهم موعداً.} أقول: ذكر إهلاك القرى بالظلم، يكشف عن أمرين في سياق بقيّة آيات القرءآن: الأمر الأول علاقة ظلم القرى بالمعاقبة على الكلام، كما مرّ معنا في الأدلة الماضية. فكأن الله يقول هنا: لا أعاقبهم على كلامهم في الدنيا، لأن فتح باب المعاقبة على الكلام الباطل سيؤدي إلى المعاقبة على الكلام الحق والإصلاحي، وهذه المعاقبة وقتل الذين يأمرون بالقسط من الناس ستؤدي إلى إهلاك القرى لاستحقاقهم ذلك. الأمر الثاني علاقة إهلاك القرى بتجربة مضمون الكلام، كما مرّ معنا في الأدلة السابقة، أي كأن الله يقول هنا: دعهم يتكلّموا بما يريدون ويدعوا بعضهم إلى أي فكرة وقيمة يشاؤون ويظنون أن فيها خير الدنيا وصلاحها كما يتوهمون، فإن الواقع كفيل بإظهار سوء تلك الأفكار ولو بعد حين. ونخلص من هذين الأمرين إلى كشف بعض أعمدة حرية الكلام، اثنان منهما بالتحديد: الأول سدّ ذريعة المعاقبة على الكلام الحق والإصلاحي المُرّ. الثاني تقرير مسؤولية كل فرد وجماعة وأمّة عن مصيرها الخاص بها والمبني على أفكارها والكلمات التي تأخذها وترضى بها كما قال تعالى "يأيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم"، فالأمّة التي تريد اتخاذ مسلك يؤدي إلى هلاكها في الدنيا أو في الآخرة، لها ذلك ولا يحق لأحد أن يثنيها عن ذلك إلا بالكلام.

٥٩٦-{قال "وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً". قال "ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصى لك أمراً".} أقول: هنا التزام من موسى بعدم العصيان، وهو شئ طوعي قيّد موسى به نفسه بنفسه لأنه يريد تحصيل علم معين بواسطة هذا العبد الصالح. لكن، لما صدر أمر العبد الصالح فقال لموسى {فإن اتبعتني فلا تسئلني عن شئ حتى أُحدث لك منه ذكراً.} لاحظ "إن اتبعني"، و"إن"تحتمل التحقق وعدمه، بالتالي لم يلزمه باتباعه، لكن موسى إن شاء أن يتبعه اتبعه على الشرط المذكور من عدم السؤال، وإن شاء أن لا يتبعه فلا شئ عليه. فلما اتبعه موسى، بدأ بالاعتراض القولي على أفعال العبد الصالح. في المرّة الأولى وصف فعله بأنه {شيئاً إمراً}، وفي الثانية قال {لقد جئت شيئاً نُكراً}، وفي الثالثة لمّح إلى كونه لم يفعل الأولى من طلب الأجر لأن القوم لم يضيفوهم فقال {لو شئت لتخذت عليه أجرا}. لكن العبد الصالح صبر على موسى ما دام موسى يعتذر، لكن بعد المرّة الثانية قال موسى له

{فإن سألتك عن شئ بعدها فلا تصاحبني، قد بلغت من لدنّي عذرا} أيضاً قيّد موسى نفسه بنفسه، لأنه نهى العبد الصالح عن صحبته في حال سأله عن شئ بعدها، ولولا ذلك لصبر عليه العبد الصالح ألف مرّة كما أن الله تعالى صبور وحليم، لكنه اتبع نهي موسى عن صحبته. فما الذي نأخذه من هذه القصّة فيما يخصّ مسألتنا؟

الفائدة الأولى أن موسى قيّد نفسه بنفسه بكلامه. وما ألزمه العبد الصالح إلا بما ألزم به نفسه بإرادته الحرّة عن قسر الغير.

الفائدة الثانية هي ظهور مدى توق الإنسان ممثلاً في موسى إلى القول ووصف الأشياء والحكم عليها بما يعلمه ويظنّ أنه الحق. وفي المرّة الأولى اعتذر موسى فقال {لا تؤاخذني بما نسيت، ولا ترهقني من أمري عُسراً} فإن كان في الأمر إرهاق لهذه الدرجة، فلاشك أن القول ووصف الأشياء والحكم على الأحداث والمشاهدات أمر لصيق بنفس الإنسان إلى حد عظيم، وحتى العبد الصالح اعترف بهذه الطبيعة حين قال لموسى {وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً} فأشار بكلمة {تصبر} إلى مدى مغايرة الموضوع لطبيعة الإنسان، إذ الصبر هو تحمّل المكروه وليس المحبوب، فلا أحد "يصبر" على شئ يحبّه، وإنما الصبر من الصبّار وفيه معنى الشدّة والحرارة والإزعاج والألم أي عدم ملائمة الشئ لطبيعة الشخص الذي يصبر عليه. فإذا كان الأمر كذلك، ظهر لنا مدى الإرهاق الذي يُصاب به الإنسان حين يُمنَع من الكلام والتعليق على شئ معيّن بالقهر الخارجي. إن كان موسى قد أصابه الإرهاق والإزعاج حين منعه العبد الصالح من التعليق والسؤال والكلام ليس مطلقاً بل إلى حين ثم سيبيّن له، وليس بواسطة قهر من خارج موسى بل بإرادة موسى الحرّة الذي سافر ووعد والتزم بنفسه، وليس حتى بناء على عقوبة يخشاها موسى في حال سأل واستعجل بل "العقوبة" إن صح تسميتها كذلك هي مجرّد ترك صحبة العبد الصالح في طريق التعليم. فتأمل هذه الحيثيات الثلاث: الأولى تأخير التعليق، الثانية القيد وضعه الشخص على نفسه، الثالثة لا عقوبة مالية أو نفسية مباشرة في حال خالف مضمون القيد وتكلّم قبل الأوان. مع هذه الحيثيات الثلاث، نجد موسى يقول {لا ترهقني من أمري عسراً}. ولم يصبر على عدم الكلام. فما بالك بنفوس الناس في بلاد يوجد عكس هذه الحيثيات الثلاث. فالكلام الممنوع هو ممنوع مطلقاً، والقيود موضوعة من الخارج ومن الآخرين، وتوجد عقوبة نفسية ومالية في حال تكلّم الإنسان بالكلام الممنوع. هل فهمت لماذا نفوس الناس مصابة بمسخ عظيم في تلك البلاد. مع كون القيد على الكلام مؤقتاً وذاتياً وحُرّاً، لم يصبر موسى وشعر بالإرهاق والانزعاج من ترك الكلام حتى نقض وعده في آخر الأمر وخسر صحبة العبد الصالح. فكيف يكون الحال إن كان القيد على الكلام مطلقاً وغيرياً ومؤلماً. ثم نقول: بما أن الحياة من منظور القرءآن هي في الحقيقة سفر في طلب العلم، فما ورد في قصّة موسى والعبد الصالح هي من حيث باطنها قصّة الحياة الإنسانية العالية كلّها.

٥٩٧-{يسئلونك عن ذي القرنين...قلنا "يا ذا القرنين إما أن تعذّب وإما أن تتخذ فيهم حسناً". قال "أما مَن ظلم، فسوف نعذّبه ثم يُرَد إلى ربّه فيعذبه عذاباً نكراً. وأما من ءامن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يُسراً".} أقول: الظلم الذي يستحق التعذيب غير مفصّل، ولا نوعية التعذيب، ولا اختلاف درجات وأنواع التعذيب بحسب درجات وأنواع الظلم. فلا يمكن استفادة شئ مخصوص من هذه الآية. وإنما يمكن معرفة المبدأ العام العادل في التعامل مع الناس. فالجزاء من صنف العمل وبحسبه. والآية تريد أن تقول بأن ذا القرنين كان حاكماً عادلاً. ولا يخفى أن بعض الظلم لا يستحق صاحبه عليه التعذيب بل يستحق عليه القتل، لأن التعذيب يعني الإيلام مع الإبقاء على قيد الحياة كما

أن الجلد سمّاه الله تعذيباً "ليشهد عذابهما" كما ورد في الزانية والزاني. القاتل عدواناً ظالم، لكن عقابه ليس التعذيب بل القتل أو الدية أو العفو والذي يحدد ذلك يختلف بحسب اختلاف المقتول وإرادته وما إلى ذلك من تفاصيل. لذلك نقول، ليس في كلام ذي القرنين هنا إلا شرح النظرة العامة لطبيعة حكم ذي القرنين. حتى التعذيب، ليس شرطاً أن يكون تعذيباً بالإيلام الجسماني، بل قد يكون بالإيلام النفساني بواسطة المقاطعة الاجتماعية مثلاً كما حدث للثلاثة الذين تخلّفوا عن رسول الله فقاطعهم الناس فضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم. ليس كل تعذيب بالضرب والسلخ والبتر، بل بعضه يكون بالكلام وبعضه يكون بالإعراض وما إلى ذلك من طرق قولية وفعلية وحالية. فلا يستطيع أحد أخذ قول ذو القرنين {أما من ظلم فسوف نعذّبه} ثم يبدأ بتركيب حجج محشوة بالمغالطة كأن يقول: الطعن في الدين بالكلام من الظلم، والظلم حسب الآية يستحق التعذيب، والجلد من التعذيب، إذن يجوز حسب مبدأ العدالة جلد الذين يتكلّم ضدّ الدين. مثل هذه الأغاليط لا يقبلها إلا من لا يقرأ كتاب الله ولا يعقل مبادئ الاستنباط. لأننا نستطيع أيضاً أن نقول: الذين لا يستعمل السواك يكون ظالماً لسنة النبي، والظالم يستحق التعذيب، وسلخ جلد الإنسان وهو حي من التعذيب، إذن يجوز سلخ جلد كل من لا يستعمل السواك قبل كل صلاة. وهلمّ جرّاً. ويكفي أيضاً أن تنظر إلى أن مثل هذا التركيب المنطقي اللامنطقي يقتضي أن يكون الله تعالى حين لم يأمر بتعذيب الذين يتكلّم ضدّ الدين مثلاً والآيات في ذلك بالمئات كما رأينا لحد الآن. يكون الله العدل سبحانه تاركاً لمقتضيات العدالة التي اكتشفها هذا الأرسطي الزائف بزعمه. الخلاصة: ليس في قول ذي القرنين {أما من ظلم فسوف نعذّبه} أي دليل مشخّص على نوعية الظلم ونوعية التعذيب، والكلام عام لا يمكن استنباط أحكام تفصيلية منه من حيث صورته، وإن كان مبدأ العدل يمكننا من استنباط تلك الأحكام كأن نقول أن الظلم القولي يقابله تعذيب قولي والظلم الفعلي يقابله تعذيب فعلي، ثم تفصيل التفصيل يكون بحسب كل حالة على حدة، وهذا ما يتناسب مع العدل ومع كتاب الله. وفي قول ذي القرنين {وأما من ءامن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يُسرا} إشارة لهذا المعنى، لأنه في القسم الأول ذكر الظلم وجزاءه التعذيب، وفي القسم الثاني المقابل له ذكر الإيمان والعمل الصالح في مقابل الظلم، وذكر الجزاء بالحسنى وقول اليسرى مقابل التعذيب، بالتالي يمكن أن نفهم التعذيب على أنه يتضمن نقيض الحسنى ونقيض قول اليسرى إذاً يكون متضمناً لقول العسرى فنفهم معنى جزاء الحسنى المقابل للتعذيب بأن التعذيب يتضمن فعل نقيض الحسنى. وعليه، قول ذي القرنين كلّه، الذاكر للشئ ونقيضه، يشير إلى وجود تعذيب بنقيض الحسنى، وتعذيب بنقيض قول اليسرى، فيكون قول بعض أنوا ع الأقوال من التعذيب، وهو الحق.

٥٩٨-{أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء، إنا أعتدنا جهنّم للكافرين نُزُلاً.} أقول: اتخاذ العباد من دون الله أولياء هو شئ يظهر بالأقوال. وعقوبته أخروية كما نصّ القسم الثاني من الآية. وهو ظاهر.

٥٩٩-{قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً. الذين ضلّ سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. أولئك الذين كفروا بآيات ربّهم ولقائه، فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً. ذلك جزاؤهم جهنّم بما كفروا واتخذوا ءاياتي ورسلي هُزوا.} أقول: كما ترى، العقوبة على الكفر بالآيات ولقاء الله، واتخاذ الايات والرسل هزواً، هي عقوبة أخروية. وهذا يصدّق ما سبق أن قررناه سابقاً. والقرءآن يشهد بعضه لبعض.

٦٠٠-{قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئتنا بمثله مدداً.} أقول: "كلمات ربّي" في الآية قد يُراد بها الكلمات بمعنى المعلومات، أوالكلمات بمعنى ما أنزله الله على رسله من كلمات مثل "تلقّى ءادم من ربه كلمات" و "صدّقت بكلمات ربّها وكتبه". أو الكلمات بمعنى الموجودات والمخلوقات. وكل ذلك صحيح. لأن معلوماته لا نهاية لها، ومخلوقاته تابعة لمعلوماته بالتالي لا نهاية لها، والمضامين العلمية والعملية التي يمكن استنباطها ونزولها على عباده لا حدود لها إذ لا تنقضي عجائبه ونوره لا حد له ولأن الكلام تابع للوجود فحيث أن الوجود لا حد له بالتالي الكلام لا حد له. وعليه يكون قوله {كلمات ربّي} له ثلاث درجات يتبع بعضها بعضاً، الدرجة العليا هي المعلومات، الدرجة الوسطى هي المخلوقات، الدرجة الدنيا هي العبارات. كل ذلك من كلمات الله. بناء عليه، نستطيع أن نفهم أحد أهم أسباب جهل الذين يتحجّرون على بعض المعلومات أو المخلوقات أو العبارات ويعتبرونها هي الحدّ النهائي الذي لا يمكن تجاوزه. فكأنهم يقولون: قد حصّلنا كل ما عند الله من كلمات، وليس وراء ما عندنا من الحق شئ لا في الأرض ولا في السموات. تقييد الكلمات من الجهل بسعة الأسماء والذات.

—سورة مريم—

٦٠١-{ذكر رحمت ربّك عبده زكريّا.} أقول: في الآيات ٣-١١ نجد في أقوال زكريا كلاما يمكن تصنيفه إلى صنفين: الشكوى والشك.

أما الشكوى، فحين قال لربّه {قال ربّ إني وهن العظم منّي واشتعل الرأس شيباً..وإني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقراً}. ذكر سلبيات في بدنه، وفي نفسه، وفي غيره. ثم بناء على هذه السلبيات، طلب من الله الولد. نأخذ من هذا، من حيث المبدأ، جواز ذكر السلبيات في البدن وفي النفس وفي الغير. بمعنى، أن الشكوى وذكر السلبيات في الأمور ليس من الأقوال المرفوضة من حيث المبدأ. ونتعلّم هذا المبدأ من كيفية تعامل الأنبياء مع ربّهم، وهم أعلم الناس بالأدب.

أما الشك، فحين بشره ربّه بالولد، قال {ربّ أنّى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتيّاً.} فسواء سمّيته شكّاً أو غير ذلك، فإن المقصود أنه عارض موضوعاً ما بذكر الأدلة التي تعاكسه وتنقض حقيقته. ثم انتظر الردّ. فكان الردّ الأوّل بالقول {قال كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً.}. فلم يكتف زكريا بهذا الردّ، حتى طلب آية، فقال {قال ربّ اجعل لي ءآية} فأجابه ربّه وجعل له آية {قال آيتك ألا تكلّم الناس ثلاث ليال سويّاً.} وبعدها {خرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة وعشياً.} والآية هي هذه: كما أنك تستطيع إيصال المعاني إليهم بدون التكلّم الظاهري معهم وهو السبب الطبيعي الذي تعرفونه، كذلك أستطيع أنا أن أوصل الولد إليك بدون الأسباب الظاهرية التي تعرفونها. الذي يهمّنا ليس معنى الاية، الذي يهمّنا أن زكريا وهو نبي ويتلقّى البشرى من الملائكة مباشرة وليس بواسطة القصص والحكايات والأسانيد. والذي يتلقّى الحجج من الله تعالى، مع ذلك ذكر الحجج المعارضة للبشرى الإلهية، ثم لم يكتف بمجرّد القول حتى طلب آية، سواء فعل ذلك من أجل نفسه أو من أجل نفسه والناس أو من أجل الناس فقط فهذا لا يهمّنا في هذا المجال. المهم أن التشكيك في إمكانية وصدق كلام الله وطلب الأدلة على صدقه سواء كانت أدلة عقلية أو كونية ليس من الأمور المرفوضة من حيث المبدأ. وعلى الطرف المقابل أن يذكر الحجج التي تؤيد قوله حتى يستطيع إقناع من يريد إقناعه.

نخلص من هذا إلى حكمين في مسألة الكلام نتعلمهما من تعامل الأنبياء مع ربّهم:-

الحكم الأوّل، جواز ذكر السلبيات.

الحكم الثاني، جواز التشكيك في المدعيات والآيات.

٦٠٢-{واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقياً. فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً. قالت "إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيّاً". قال "إنما أنا رسول ربّك لأهب لك غلاماً زكيّاً". قالت "أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيّاً". قال "كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن ولنجعله آية للناس ورحمة منّا وكان أمراً مقضياً".} أقول: يوجد معنى التشكيك الذي ذكرناه في قصة زكريا، فلا نعيده هنا لأنه قريب منه فلا حاجة لإعادته، فمريم أيضاً ذكرت شيئاً يعارض الأمر الإلهي من حيث الأدلة الظاهرة حتى جاءها الردّ المناسب الذي أرضاها. لكن الجديد في قصّة مريم وهو محلّ الشاهد أنها قالت لرسول الله {إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيّاً} وفي هذا تشكيك في تقواه من حيث قولها "إن" كنت تقيا، وأيضاً في الاستعاذة "منه" طعن فيه، نعم فعلت ذلك لأنه تمثّل لها بشراً سوياً فلم تعلم أنه رسول ربّها وروحه، وهنا بالضبط محلّ الشاهد، وهو أن الأمور تشتبه على البشر حتى إن كانت مريم الصديقة المطهرة. حتى الأمور الإلهية والروحانية قد تشتبه عليهم، فيقولون كلمات فيها طعن في هذه الأمور إلا أنهم لا يقصدونها أو ليس عندهم علم كاف لمعرفتها في الوقت الذي تكلّموا فيه بها. كذلك نقول في أقوال من هم دون مريم. إن كانت مريم يشتبه عليها مثل ذلك فتنطق بأقوال فيها طعن في روح الله ورسوله، فكيف نستغرب وقوع مثل هذه الاشتباهات على عموم الناس

الذين نخاطبهم بأمور الدين والقرءآن والوحي وهم لا يرونها تمثّلاً لروح الله وأمره لكنّهم يرونها غير ذلك مما يناسب عقولهم وأحوالهم، فإن تكلّموا بما فيه طعن فيها، كيف نحاسبهم على هذه الأقوال وقد ترك الله محاسبة مريم عن كلمتها تلك التي اشتبهت عليها الأمور فيها أقصد المحاسبة القانونية كأن يقول لزكريا مثلاً "خذ مريم واجلدها بسبب تلك الكلمة" أو ما أشبه. إمكانية حدوث الشبهة في الفكرة والكلمة، تعني إمكانية تكلّم الناس بالباطل والمسئ للحق والحقيقة/ وحيث أنه لا تكاد توجد كلمة أو فكرة إلا وهي قابلة لسوء الفهم ودخول الشبهة عليها، إما من حيث ذاتها وطبيعتها وإما من حيث القابل والسامع والمتلقي لها وحاله ومستواه وظروفه ومزاجه، فلابد من أحد أمرين: إما أمر الناس بالسكوت، وهذا لم يفعله الله حتى بأنبيائه وأوليائه. وإما ترك الناس تتكلّم بما عندها، ثم يأتي الردّ المناسب عليهم بالكلام وبما يناسب عقولهم وأحوالهم إن أردنا تعليمهم وهدايتهم، وهذا طريق الله ورسله.

٦٠٣-{فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة، قالت "يا ليتني متّ قبل هذا وكنت نسياً منسياً".} أقول: هذا قول فيه اعتراض على قدر الله الذي لم يجعلها تموت قبل هذا ولم يجعلها نسياً منسياً. فإن قلت: لكنها قالته في حال الألم والمخاض وهي لا تقصد الاعتراض على قدر الله تعالى. أجبتك: وهذا بالضبط ما أريد الاستدلال به، أي إن الناس تتكلّم أحياناً في ظروف الألم والخوف والقلق والغضب والجهل والاضطراب والقرف واليأس وغير ذلك من الحالات النفسانية، فتخرج منها كلمات معيّنة ظاهرها الكفر أو الظلم أو الضلال. فلو كنّا سنحاسب بعضنا على مثل هذه الكلمات، فكلّنا نستحق القتل. وإن كانت مثل هذه الكلمات تصدر حتى عن مريم الصديقة المطهرة المصطفاة على العالمين، فممن هو دونها أولى ذلك، وأولى بأن نعذره منها. ثم لاحظ كيف أجاب الله عن قول مريم ذاك، {فناداها من تحتها ألا تحزني، قد جعل ربّك تحتك سريّاً. وهزّي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنيّاً. فكلي واشربي وقرّي عيناً، فإمّا ترينّ من البشر أحداً فقول "إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلّم اليوم إنسياً".} إذن قالت فأجابها بقول يبطل مفعول قولها ويحسّن من حالتها ومزاجها. قول بقول، حتى في هذه الأمور.

٦٠٤-{إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلّم اليوم إنسياً} أقول: الصوم غير الصيام، الصوم عن الكلام والصيام عن الطعام. ومريم نذرت للرحمن صوماً، فيجوز إذاً للإنسان أن ينذر للرحمن صوماً فلا يكلّم إنسياً في أيام النذر. وبناء على ذلك، نفهم استحالة جبر إنسان على التكلّم في أي يوم، لأنه يستطيع أن يدعي، زوراً أو صدقاً، أنه نذر للرحمن صوماً فلا يستطيع أن يكلّم أي إنسان ولا يتكلّم في ذلك اليوم.

قد يقال: لكن هذا ينطبق على أي عبادة أخرى، فالاعتكاف جائز شرعاً، لكن القاتل الذي يريد الناس القبض عليه لمعاقبته على القتل لا يستطيع التذرّع بالاعتكاف الشرعي حتى لا يقبضوا عليه. الجواب عن ذلك: كلّا، بينهما فرق. لأن قتل القاتل عملية قهرية، بالتالي القبض عليه ومعاقبته لا يكون بإرادته واختياره الحر لكن يُجازى عدلاً بقهر مثله ولا يُلتَفَت لأي اختيار إرادي له مثل الاعتكاف أو خلافه. لكن الكلام ليس كذلك. إذ الشهادة قال الله فيها "ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا"، فاعتبار الله إباء الشاهد بعد دعوته للشهادة، بالتالي الشهادة إرادية طوعية ويستطيع الشاهد إن شاء أن يأبى، ما لم يلزم نفسه بنفسه بأداء الشهادة فحينها يجوز إجباره لأنه في الحقيقة إجبار له بما أجبر به نفسه. وعلى ذلك، لا يصحّ قياس العامل بالعمل الإكراهي على العامل بالعمل الطوعي. فيصحّ ما قررناه من كون نذر الصوم يصحّ مطلقاً، ولا يصح إجبار إنسان على التكلّم إن لم يشأ التكلّم. وهذا عين ما حصل مع مريم،

فإنها جاءت بولد من غير نكاح بشر بالمعنى المعتاد للبشر، ففي عين قومها كانت زانية. وهو جرم، بالتالي هي "مجبرة" على التكلّم-حسب الشائع طبعاً-لكنها مريم نذرت صوماً في عين ذلك اليوم الذي يريد الناس سماع كلامها ودفاعها عن عدم زناها. فالزنا وإن كان في ظروف شرعية معيّنة يستحق صاحبه عقوبة قهرية (بناء على الشائع) لكن مريم نذرت صوماً في عين اليوم الذي طولبت به بالكلام للدفاع عن نفسها. إذاً، يحق للإنسان أن لا يتكلّم حتى في وقت الدفاع عن نفسه في الجرائم التي يستحق عليها عقوبة قهرية.

٦٠٥-{واذكر في الكتاب إبراهيم...} أقول: نجد في هذا المقطع ثلاثة أمور تخصّ مسألتنا:-

الأمر الأوّل، مجادلة إبراهيم لأبيه. وفيها قول إبراهيم لأبيه بأنه يعبد ما لا قيمة له، وأن إبراهيم أعلم منه، وأنه-أي الأب-بحاجة لهداية وعليه اتباع إبراهيم ليهديه، وكذلك ينهاه عن عبادة الشيطان، وأنه بحاجة إلى استغفار إبراهيم، وأن إبراهيم سيعتزله. لو نظرنا في هذه الكلمات، وأبعدنا التحيّز المسبق في أذهاننا لصالح إبراهيم، وتخيّلنا سماع هذه الكلمات من ابن لأبيه، أو لو تخيلنا أن أحد أبناءنا قال لنا هذه العبارات، فلاشك أننا سنرى فيها جرأة بل وسوء أدب عظيم-بحسب الآداب السائدة طبعاً. فمع محاولة إبراهيم إظهار الأدب لأبيه في كلمات مثل "يا أبت"، لكن لا تخفى شدّة العبارات ومضمونها بالنسبة لرمي الأب بالضلال وعبادة الشيطان وعبادة العدم وما لا ينفع وقلّة العلم ووجوب اتباع ابنه ليهديه. والمقصود من مثل هذه القصص هو أن لا يكون في العلم والهداية فرق بين ابن وأب بالمعنى الظاهري المادي، بل الأب هو الأعقل والابن هو الأقلّ عقلاً والذي يحاجة إلى هداية الأب. فأي الناس كان أعلم وأعقل وأهدى فهو أعلى من سواه، أيا كان عمره وأيا كان موقعه الاجتماعي بحسب الأعراف السائدة. ومهما ظهرت في الكلمات من سوء أدب وتكبّر الابن على أبيه حسب صورة العبارات، فهذا لا يهمّ. ولكل إنسان التكلّم بما يرى أنه أعلم وأهدى فيه، حتى لو كان الطرف المقابل هو الأب أو الأمّ أو من كان. فهذه الوثنية الأبوية الشائعة التي تجعل الأب بمثابة الفرعون الكبير الذي لا يحقّ لأحد مجادلته وإلا كانت مجادلته له طعناً في دينه-أي دين الابن المجادل-ونقصاً من مروءته وعقله وأدبه وتقواه، هذه الوثنية لا قيمة لها في هذا الدين والطريقة الإبراهيمية. وإذا كان للإنسان مجادلة أباه في أمر الدين والعلم والهداية مقبولة من حيث المبدأ، فمجادلة من هو دون الأب في القيمة ممن قيمتهم تستمد من تشبههم بالأب مثل المعلّم أو الشيخ أو الرئيس أو الأمير أو الملك، تكون أولى في المقبولية والمشروعية.

الأمر الثاني، تهديد الأب لإبراهيم. قال ءازر لإبراهيم بعد سماع كلامه {أراغب أنت عن ءالهتي يا إبراهيم، لئن لم تنته لأرجمنّك، واهجرني مليّاً.}. معنى الرجم هنا يحتمل الرجم بالقول أو الرجم بالفعل. الرجم بالقول مثل السب والشتيمة والرمي بالقبيح. الرجم بالفعل مثل الرمي بشئ مادّي يصيب الجسم بالأذى. ومعنى {مليّا} يحتمل الزمن الطويل أو السلامة والعافية من الأذى، ويحتمل الجمع بينهما بمعنى اهجرني زمناً طويلاً حتى يزول ما في نفسي من كلامك هذا معي، واهجرني وأنت معافى من عقوبتي القولية أو الفعلية أو كلاهما ولذلك رتّب الهجر على التهديد بالرجم. الآن، إن أخذنا باحتمال الرجم القولي فقط، فحينها يكون أبو إبراهيم وافر العدالة من هذه الجهة من حيث أنه حتى مقابلة قول إبراهيم بقول قبيح أخّره ولم يرد جرح إبراهيم به بالرغم من كون إبراهيم جرحه بكلامه، فحتى ردّ القول الذي رآه قبيحاً وقادحاً في آلهته وعلمه وهدايته لم يردّه بقول قبيح فوراً بل أمر إبراهيم بالابتعاد عنه حتى لا يرجمه بالقول. لكن، إن أخذنا باحتمال الرجم الفعلي، أي الأذية الجسمانية، فحينها يكون أبو إبراهيم سلف لأنصار تقنين البيان الذين يعاقبون بالفعل على القول الذي يكرهونه.

- ومن اللطيف أن نلاحظ طريقة الأنبياء، وذلك أننا لا نجدهم يستعملون لغة "لئن لم تنته" مع أحد ممن يتكلّم معهم. الآن خطر لي هذا الخاطر، وتستطيع أن تستقرئ القرءآن لتتأكد من صدقه. لماذا لا نجد لغة التهديد المادّي أثناء المجادلة إلا مع الوثنيين والفراعنة ومن أشبه. إلى الآن، لا أذكر موقفاً لنبي توقّف فيه عن الكلام إلا بعد توقّف قومه ومخاطبه عن الكلام أو تهديده إيّاه بعقوبة إن استمر بالكلام. هذا خاطر، والاستقراء يصدّقه أو يكذّبه.

الأمر الثالث، نسبة إبراهيم الكمالات لنفسه. بالنسبة لأبيه، ولقومه بعد ذلك، فإن إبراهيم غير صادق وهم لا يعرفون نبوّته ولا غير ذلك من المقامات التي ينسبها لنفسه. بالنسبة لهم، ما يذكره إبراهيم هو كلام من إنشائه هو، وهو مجرّد فتى من فتيان البلدة. في ضوء ذلك، حين نجد إبراهيم يقول {إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك} أو {فاتبعني} ففي مثل هذه الكلمات ادعاء علم خاص، ودعوة الآخرين لترك دينهم واتباعه هو. ولا نجد أبو إبراهيم عاقبه على ذلك، إبراهيم ارتدّ عن دين قومه وتركه وسعى في نقضه، واستعمل في البيان في ذلك. فإبراهيم مارس حرية الأديان وحرية البيان. أبوه لم يعاقبه على البيان وعلى الأديان. وإبراهيم مارس فرعاً من فروع البيان وهو نسبة الكمالات للذات ودعوة الآخرين لاتباعه في أمر الملل والإيمانيات والعبادات، وبطبيعة الحال سيتفرّع عن ترك الأوثان واتباع إبراهيم فروعا عملية ومعاملاتية واجتماعية بل وسياسية في حال كان المجتمع والسياسة يقوم على مبادئ الوثنية وليس على مبادئ محايدة ومعاشية وشورية.

٦٠٦-{ويقول الإنسان "أءذا ما مت لسوف أُخرج حيّاً". أولا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً. فوربّك لنحشرنّهم والشياطين، ثم لنحضرنّهم حول جهنّم جثيّاً.} أقول: ردّ على القول النافي للبعث بقول مثبت للبعث.

٦٠٧-{وإذا تُتلى عليهم ءاياتنا بيّنات، قال الذين كفروا للذين ءامنوا "أيُّ الفريقين خير مقاماً وأحسن نديّاً". وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورءياً. قل "من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدّاً، حتى إذا رأوا ما يوعدون إما العذاب وإما الساعة فسيعلمون مَن هو شرّ مكاناً وأضعف جنداً.} أقول: ردّ على قول الذين كفروا بقول يبطل معناه. قول بقول.

٦٠٨-{أفرءيت الذي كفر بآياتنا وقال "لأوتين مالاً وولداً". أطلع الغيب أم اتّخذ عند الرحمن عهداً. كلاّ سنكتب ما يقول ونمدّ له من العذاب مدّاً. ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً.} أقول: قول الذي كفر بآيات الله، أجاب الله عنه بقول يردّه ويبطله ويبيّن أثره الوجودي على صاحبه. والعقوبة بيد الله تعالى، وأخروية. وردّ عليه بحجج عقلية تطالب بالبيّنة على ما يقول.

٦٠٩-{واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزّاً.} أقول: الاتخاذ يظهر بالقول. فكيف أجاب الله عن ذلك؟ {كلّا، سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدّاً} وهو أمر أخروي، كما فصّله في آيات القرءان. وبعد، {ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزّهم أزّاً.} هنا "الكافرين" هم الكافرين بالإيمان والتوحيد، وليس الكافرين بكل معاني الكفر بالضرورة لأن الظالم المعتدي على الآخرين والمقاتل لهم يُسمّى كافرا كما في آية القتال عند المسجد الحرام حيث سمّاهم في آية "الكافرين" وفي التالية لها "الظالمين". فليس الكفر والظلم في كل القرءان بمعنى مشخّص واحد، لكن السياق يُشخّص المعنى المقصود ويحدد نوعه.

نرجع لتكملة المقطع. ماذا نفعل بهؤلاء الكافرين الذين يتّخذون من دون الله آلهة، وعليه بالضرورة يتكلّمون بالشرك والأباطيل؟ الجواب {فلا تعجل عليهم، إنما نعدّ لهم عدّاً. يوم نحشر المتّقين إلى الرحمن وفداً. ونسوق المجرمين إلى جهنّم ورداً.} أقول: النهي في قوله تعالى {فلا تعجل عليهم} يعني لا تعجل عليهم ! كل من يريد معاقبة الكافر على كفره الإيماني وتكلّمه بهذا الشرك والكفر في الدنيا، إنما يريد أن يعجل عليه. بالتالي، هو من العاصين لله تعالى. بل في معنى النهي، حتى النهي عن الدعاء عليهم بالهلاك، ولذلك نهاه في آية أخرى وقال له "ليس لك من الأمر شئ". فإن كان مجرّد الدعاء على الكافرين بالهلاك، ودعاء الأنبياء مستجاب كما دعوة نوح، منهي عنه. فكيف بالاستعجال الظاهر بالقتال، وبقية أنوا ع العقوبات القسرية. بل العقاب في الآخرة، وبيد الله. {يوم نحشر المتّقين إلى الرحمن وفداً. ونسوق المجرمين إلى جهنّم ورداً.}.

٦١٠-{لا يملكون الشفاعة، إلا من اتّخذ عند الرحمن عهداً.} مع قوله {أطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهداً.} أقول: لأن الله يفي بعهده، وقد جعل الإنسان مالكاً للشفاعة في حال اتخذ عنده عهداً، فالنتيجة أن وفاء الله بعهده هو من الحقوق التي قد يقال أنها "واجبة" على الله، لأنه أوجبها على نفسه جل وعلا. وهذا من الشواهد على إلزام العهد السابق لصاحب العهد. فإن كان كذلك في الله تعالى، وقد أثبته الله كذلك على العباد أيضاً، فهو من باب أولى في العباد أيضاً من الوجهين وجه التخلق بأخلاق الله المقبول التخلّق بها، ووجه الأمر والتشريع الرباني الذي يلتزم به المؤمنين المكلّفين.

٦١١-{وقالوا "اتخذ الرحمن ولدا".} أقول: هذا طعنهم في الله بالأقوال. فكيف ردّ عليهم؟ الجواب: ردّ عليهم بالقول. {لقد جئتم شيئاً إدّاً. تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخرّ الجبال هدّاً. أن دعوا للرحمن ولداً. وما ينبغي للرحمن أن يتّخذ ولداً. إن كل من في السموات والأرض إلا ءاتي الرحمن عبداً. لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً. وكلّهم ءايته يوم القيامة فرداً.} أقول: هذه واضحة، وعلى سنّة الله في هذه الأمور. ردّ القول بالقول.

٦١٢-{فإنما يسرناه بلسانك لتبشّر به المتّقين وتنذر به قوماً لدّاً.} أقول: فالقرءان نازل كرسالة لسانية. والقرءان جاء ليبشّر وينذر، بالتالي هو يفترض الصداقة والعداوة، والقبول والرفض، في المتلقّين له. رسالته لابد أن تصل للموافق والمخالف، للمؤمن والكافر، للمتّقي واللدّ. واللد هم غير المستقيمين، الذين يجادلون بالباطل ويخاصمون عنه، والظَلَمة، والفجار، والصم عن الحق. بالتالي هو رسالة تفترض المجادلة والعدوان اللفظي من المتلقّين أو بعضهم على الأقل أو أكثرهم حسب العادة المستقرة في البشر. فالقرءآن كتاب يفترض الحرية الكلامية حتى يخاصم من يشاء وينذر من يشاء ويرمي من يشاء بما يشاء.

—سورة طه—

٦١٣-{ما أنزلنا عليك القرءان لتشقى.} أقول: ما معنى الشقاء هنا؟ يحتمل الشقاء الأخروي، كما في قوله تعالى "منهم شقي وسعيد". ويحتمل الشقاء الدنيوي، كما في قوله تعالى في نفس سورة طه حين

يذكر آدم "لفا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى". لأنه في الجنّة كان لا يجوع ولا يعرى ولا يظمأ ولا يضحى، أي لم يكن يجد الآلام البدنية الناتجة عن نقص الموارد المعيشية وصعوبة تحصيلها وكسبها، بعبارة أخرى لم يكن يجد الآلام البدنية والمالية الناتجة عن الدنيا والأرض. وحيث أن قوله تعالى {ما أنزلنا عليك القرءان لتشقى} مطلقة، ولم يحدد شقاء الآخرة من شقاء الدنيا، ولا مانع من فهم الشقاء على إطلاقه، بالتالي يتضمن المعنى شقاء الدنيا أي الآلام البدنية والنقص المالي، وشقاء الآخرة أي الآلام النفسية والنقص الروحي.

وبناء على ذلك، الله يربط بين القرءآن عدم الشقاء. {ما أنزلنا عليك القرءان لتشقى}، فأية حالة أو وضع قانوني أو عادة تؤدي إلى شقاء أهل القرءان بالضرورة، وبسبب القرءان ذاته، فهذا الوضع غير مقبول. وحيث أن القرءآن كلام، بالتالي أي تقنين يمكن أن يؤدي إلى معاقبة أهل القرءآن بسبب تكلّمهم بالقرءان فهو تقنين مرفوض. لأنه سيؤدي بالضرورة ومباشرة إلى شقاء أهل القرءان في الدنيا.

ومن هنا نفهم الآية التالية، {إلا تذكرة لمن يخشى}، ففي ضوء ما سبق، نستطيع فهم العلاقة الطوعية والإرادية والطبيعية والمزاجية الرابطة بين المتكلّم بالقرءان والقابل له. فالقرءان لابد أن ينتشر في الناس بشتّى أصنافهم حتى يصل إلى الذي صفته ومزاجه وعقله {يخشى} وسيصلح القرءان ليكون {تذكرة} له. ومن المعلوم أن غربلة الناس واستخراج من يخشى ممن لا يخشى غير ممكنة، أقصد غربلتهم الصناعية، كأن يُقال مثلاً لأصحاب القرءان في القانون "ابحثوا عمّن يخشى، وتكلّموا معه بالقرءآن، ولا يجوز لكم أن تتكلّموا مع غيره تحت طائلة العقوبة في أبدانكم والغرامة في أموالكم". هذا أمر مستحيل حسب واقع الحال. بل إنه مستحيل من وجه آخر، وهو إن كان مضمون القرءان مرفوضاً أو بعض مضامينه مرفوضة عند أرباب التقنين والسيطرة في مجتمع ما، فإنهم لن يجيزوا حتى مخاطبة مَن يخشى من الناس وممن القرءآن نزل ليكون تذكرة له، هذه هي العادة الشائعة والمطلقة تقريباً إن لم يكن واقعاً. فالله تعالى في هاتين الآيتين يرسم صورة لما ينبغي أن يكون الوضع القانوني عليه، أي العلاقة حرّة بين المتكلّم بالقرءان وبين القابل له، فمن كان من أهل الخشية والتذكرة فالقرءان نزل له، ومن لم يكن كذلك فليفعل ما يشاء بنفسه ويتحمّل مسؤولية ذاته. فإذا عرفنا بعد ذلك أن سورة طه نزلت بمكّة، حيث النبي وأهل القرءان كانوا أقلّية قليلة جداً ولم تكن بيدهم السيطرة، زاد الأمر وضوحاً على وضوحه لذاتي وتبيّن أن الله يرى حق الأقلّية أيضاً والمستضعفين في التكلّم بما يرونه حقّاً وديناً ووحياً وما شاؤوا من أمور دينهم ودعوة غيرهم إليه.

الخلاصة: الوضع الاجتماعي السليم في عين ربّ القرءان، هو أن لا يشقى الدعاء بالقرءان والمتكلّمين به مع غيرهم، لا في أبدانهم ولا في أموالهم، والعلاقة حرّة بين المتكلّم والسامع له، والمؤهل الوحيد الذي يجعل الإنسان قابلاً للقرءان ويأذن له بأخذه هو حالته العقلية وطبيعته النفسانية أي ليس إذناً من أحد من البشر ممن يملك أسلحة أكثر منه لكن بحسب حالته النفسية ولا شئ غير هذا المؤهل الذاتي. {ما أنزلنا عليك القرءان لتشقى. إلا تذكرة لمن يخشى.}.

٦١٤-{وإن تجهر بالقول، فإنه يعلم السرّ وأخفى.} أقول: توجد ثلاث مستويات للكلام. الجهر، والسرّ، وما هو أخفى من السرّ. الجهر يعلمه الجميع، وهو ما يظهر للخارج. السرّ، أيضاً يعلمه الجميع من نفسه، وهو ما تتكلّم به في سرّك ومع نفسك وتبقيه في ذهنك وأنت تشعر بوجوده ومضمونه كما في قول الله عن يوسف "فأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم، قال أنتم شرّ مكاناً والله أعلم ما تصفون". فهذه الكلمة "أنتم شر مكاناً والله أعلم ما تصفون" قالها يوسف في سرّه، فهي من كلام السرّ، و"لم

يبدها لهم" أي لم يجعلها تظهر في مستوى الجهر والخارج. هذا معلوم. لكن يوجد في الآية مستوى ثالث وهو {يعلم السرّ، وأخفى}. ما هو الأخفى؟ لو نظرت في نفسك، ستجد الكلمة تظهر في نفسك أي في سرّك، لكنك لا تشعر بالمصدر الذي تصدر منه وتبرز منه كما أنك لا تشعر بسبب خروج هذه الكلمة البارزة بالذات من دون غيرها. أي أنك تشعر بالثمرة، لكنك لا ترى الشجرة. الشجرة هي الأخفى. الثمرة تظهر في السرّ، وتظهر في الجهر. توجد في باطن الإنسان كمثل الشجرة التي تُثمر الأقوال السرّية والجهرية. وهي المقصود بـ{أخفى} في الآية. فإذا تأملنا في هذا المصدر الأخفى، سنجد أنه يتكوّن من أفكار اعتقد بها الإنسان وقيم وتصوّرات وذكريات، باختصار الأفكار الثابتة. والدليل على ذلك، أنك تجد أنواع الأقوال التي تبرز فيك تختلف بحسب اختلاف أفكارك، وتجاربك، وذكرياتك، وملاحظاتك، واختياراتك، واعتقاداتك. وهذا القدر كافي في بيان ما نريد بيانه. وخلاصة المقدّمة هي: توجد أفكار ثابتة في عمق النفس تولّد الأقوال التي تظهر في السرّ والجهر.

بناء على ذلك، نصل إلى الدليل: تقنين البيان يحارب الأقوال على مستوى الجهر فقط. لأن القانون يتعامل مع المستوى الجهري، وهذا بديهي إذ لا يستطيع الوصول إلى الأقوال السرّية فضلاً عن الأفكار الأخفى. وعليه، نستطيع رؤية نوعية نفوس الناس في هذا المجتمع. هو مجتمع نفوس أصحابه منقسمة ومتضاربة. يشعر الواحد فيهم بأن أقواله التي يجهر بها محاربة، فيضطر إلى تركها في سرّه. أو قد يشعر بالاحتقار لنفسه لأنه يرى أقوالاً مرفوضة اجتماعياً ويُعاقَب عليها جنائياً، فيظن أن جوهره حقير، وأنه خبيث ومجرم في عمق نفسه. أو قد يرفض احتقار نفسه بسبب أفكاره الثابتة، أو يرفض جعل أقواله في سرّه فقط ويرغب في الجهر بها، فيضطر إلى تكوين جماعة سرّية ليجهر فيها بأقواله. وبطبيعة الحال سيرى هؤلاء أن الدولة القائمة والمجتمع العام عدوّ لهم، لأنهم يعاقبونهم على أخصّ خصائصهم النفسية وهي القول والأفكار الجوهرية، ويعاقبونهم حتى على إظهار هذه الأفكار بالأقوال المسالمة بطبيعتها واللطيفة بطبعها. ومنه تنشأ الأحزاب وينمو الاحتراب.

هذا الدليل ينظر إلى بعض آثار تقنين البيان سواء على نفوس الناس أو على أعمال الناس وعلاقتهم بمجتماعتهم والدولة القائمة. وهي علاقة حرب على النفس أو حرب على الغير أو كلاهما. كل تقنين للبيان هو محاربة للإنسان بدون أي عدوان. ألصق شئ بالإنسان أفكاره وأقواله. وتقنين البيان يحارب الأفكار والأقوال. فإذن بغير حق يحارب الإنسان. والإنسان الذي يحاربه غيره، سيردّ عليهم الحرب بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى.

٦١٥-{اذهب إلى فرعون إنه طغى.} أقول: هذا كلام عن فرعون في غيبة فرعون، ووصف له بما يكره من الطغيان. فهو من الغيبة بالمعنى الشائع. إذ الغيبة على ما يقال هي وصف الإنسان بما يكره في غيبته فإن كان الوصف حقّاً كانت غيبة وإن كان الوصف باطلاً كان بهتاناً. حسناً، بناء على هذا التعريف، يكون وصف الله لفرعون بأنه {طغى}، وإذا كان حقّاً، فهو غيبة. فهل هو قول مرفوض بناء على النهي عن الغيبة؟ لو كان باطلاً، لما استعمله الحق تعالى. وكذلك موسى وهارون تكلّما عن فرعون في غيبته، حن قالا لله تعالى "إننا يخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى".

إن قيل: لكن الله يتكلّم بما يشاء، ولا يُحكَم عليه بشئ. قلنا: الله لا يتكلّم بالباطل، ويوجد شواهد على مثل هذا الكلام ليس فقط عند الله بل عند رسله كما في كل كلام عن أي شخص.

الحل الأسلم أو الوحيد هو أن نقول: الغيبة لا تتعلّق بمثل هذه الموارد. وهذا كاف لجعل الغيبة ليست جريمة كلامية مطلقة، وإن كانت لا عقوبة عليها. وذكرنا هذا الشاهد للتنبيه عليه لأنه سينفعنا لاحقاً إن شاء اله. فليكن ببالك.

٦١٦-{إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى. أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليمّ، فليلقه اليمّ بالساحل، يأخذه عدوّ لي وعدوّ له..} أقول: فرعون أمر بقتل أبناء بني إسرائيل، وهذا قانون وأمر من الحاكم والملك القائم في البلاد. فرفضت أمّ موسى تسليمه ليقتلوه، وأوحى الله إليها أن تقوم بما وصفته الآية حتى ينجو موسى. محلّ الشاهد: أوامر من يسمون أنفسهم الملوك والحكام ليست مطلقة من حيث وجوب تنفيذها. فليس كل من تغلّب على الناس أو حتى لو ارتضاه الناس وصار حاكماً يحقّ له الحكم والأمر في كل موضوع كيفما شاء ولأي غاية في نفسه. ففرعون كان يريد المحافظة على ملكه، بالتالي أمر بما أمر به من قتل الأبناء للمصلحة العامّة وحفظ الأمّة واستقرار السيادة والنظام العام. والله تعالى أوحى إلى أم موسى كلاماً يخالف ويعارض مضمون الأمر الملكي والقانون الفرعوني. فالكلام ضدّ الأوامر السياسية والقانونية جائز من حيث المبدأ، وعصيان بعض تلك الأوامر أيضاً جائز بل واجب أحياناً.

بناء على ذلك، حين نقول بأن البيان هو من الأمور التي لا يحقّ أصلاً لأي حاكم أو حكومة أو دولة أو ملك أو سلطة أن تتدخّل فيه وتقيّده وتجبر الناس على ذلك حتى لو كان أكثر الناس يوافقون على تلك القيود، فهذا ليس للناس وليس للسلطة القائمة أيا كان شكلها. البيان كالأديان، من المواضيع الخارجة عن نطاق جميع القوانين. وأي قانون يصدر بخلاف ذلك، لا قيمة له، حتى لو أصدرته الأمّة كلّها باستثناء رجل واحد، فمن حق هذا الرجل الواحد أن يتكلّم بما ينهى عنه ذلك القانون، وأن يتديّن بما يشاء ولو كان ديناً يعاقب عليه ذلك القانون. ويجب أن لا يحمل في قلبه ذرّة من الشكّ أو تأنيب الضمير بسبب عصيانه، بل هو مأجور عليه إن احتسبه عند الله. وكل مؤيد لتلك القوانين آثم قلبه ومُحاسَب عليه. حرية البيان وحرية الأديان ذاتية، لا يسلبها شئ، ولا يُقرّ بسلبها عنه إلا الذي يُسلّمها بإرادته لغيره. وأقلّ ما يفعله الناس والواجب عليهم في حال تجرأ ظالم على تقرير قوانين ضدّ البيان وضد الأديان، هو أن يتكلّموا بالكلام المخالف للقانون في نفوسهم، ويكتبوه ويخفوه عن أعدائهم، وينشروه بين من يثقون بهم. وكذلك في الأديان، عليه أن يتديّن به في خلواته وسرّه، ويحفظه في قلبه وكلّما استطاع وفي أي مكان وبقعة يستطيع فيها إقامة شعائره من الأماكن الخاصّة به أو المباحة لعموم الناس. باختصار، عليه أن يتّقي شرّ وظلم السلطة القائمة ما دام يعيش في البلاد التي تسطير عليها، لكن يعصي تلك القوانين ويفعل ما استطاع كما فعل الله مع أمّ موسى في قضية أمر فرعون بقتل أبناء بنى إسرائيل.

ولا يقال: فرعون كافر ولذلك يجوز عصيان أمره. لأننا نقول: الحاكم المؤمن لا يأمر بمثل أوامر فرعون. فإن أمر بمثل أوامر فرعون، فهو في هذا الأمر المعيّن فرعون، بالتالي يُعامَل بمثل معاملة الله وأم موسى لأمر فرعون. "أكفّاركم شرّ من أولئكم، أم لكم براءة في الزبر". "كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم، تشابهت قلوبهم". وقال النبي "من تشبّه بقوم فهو منهم". لا يوجد حكم بالجملة، لكن الحكم على أوامر الحكام يتفصّل بحسب طبيعة هذه الأوامر ومضمونها. فإن كان أمراً فرعونياً، كان الحاكم في هذه الحالة فرعوناً ووجب عصيانه قدر المستطاع. وإن كان أمراً عادلاً ومحسناً، كان الحاكم في هذه الحالة مؤمناً، ووجب طاعته قدر المستطاع. أما الذي يزعم أن الحكام لو نطقوا بكلمة أو تحركوا ببعض الحركات فإن ذلك يجعل كل أوامرهم واجبة الطاعة مطلقاً، فأصحاب هذا الزعم عليهم الإكثار من شرب الماء البارد مادام لهم متّسع من الوقت في الدنيا. ولا يتبعهم في زعمهم هذا إلا العبيد الكفرة الفجرة من أمثالهم.

ولو كان هؤلاء في قصّة فرعون، لوجدتهم يفتون بكفر أمّ موسى وأنها من الخوارج، ولقتلوها لادعاءها النبوة وأنها فعلت ما فعلت عن أمر الله ووحيه، وكذلك لعصيانها أمر ولي الأمر وتأجيجها الفتنة بمخالفة أمر الحاكم الشرعي.

٦١٧-{فقولا له قولاً ليّناً، لعلّه يتذكّر أو يخشى.} أقول: التقيّد بالقول اللين مبني على {لعله يتذكر أو يخشى}. بالتالي ناظر إلى حال السامع، وإرادة المتكلّم إقناع السامع أو سلبه العذر كأن يقول "رفضتم قولهم لأنهم كلّموني بشدّة وعنف". لكن ليس على كل إنسان التقيّد بالقول الليّن، إذ ليس في الآية أن الله وضع عقوبة بشرية على من لا يقول قولاً ليّناً. هذا كاف.

وجه آخر، من المعلوم أن فرعون لا هو تذكّر ولا هو خشي. فلم ينفع معه القول اللين. ولذلك موسى بعد محاولات متعددة، ترك القول اللين وجابه فرعون بعنف وقوّة "وإني لأظنّك يا فرعون مثبوراً". بالتالي، من حيث التأثير الواقعي للكلام، قد علمنا أن القول اللين مع أشباه فرعون لا ينفع. بل سعى فرعون بعد ذلك لقتل موسى "ذروني أقتل موسى". فالقول اللين لا هو واجب مطلق مؤيد بعقوبة، ولا هو نافع مع بعض الناس من حيث الطبيعة.

٦١٨-{ فقولا له قولاً ليّنا لعله يتذكر أو يخشى. قالا ربّنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى.} أقول: قول موسى وهارون {ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى} في حين أن موسى وهارون إنما سيذهبا إلى فرعون برسالة كلامية، بقول، وليس أي قول، بل قول ليّن. هذا يدلّ على تقنين البيان عند فرعون. بمعنى أن فرعون يعاقب على الكلام. وبطبيعة الحال، حيث توجد عقوبة على الكلام يوجد خوف من طرف المتكلّمين، ويوجد إفراط وطغيان من طرف الحاكمين المعاقبين. {إننا نخاف} لماذا؟ لأنه يعاقب على الكلام {يفرط علينا أو أن يطغى} بسبب قولنا الذي أرسلتنا لنقوله له. تقنين البيان من سنن فرعون وهو السلف الطالح لأنصار تقنين البيان. مع أن صبر فرعون على موسى وهارون، والنظر في كلامهم وآياتهم وعدم اعتقالهم فوراً وقتلهم، ثم قوله لموسى {فلنأتينك بسحر مثله فاجعل بيننا وبينك موعداً لا نخلفه نحن ولا أنت مكاناً سوى.} دليل على أخذ فرعون بمبدأ النظر والبحث عن الحق إلى حدّ ما، وإعطاء موسى فرصة لإثبات حقيقة ما عنده، وسعي لإبطال كلام موسى بالتجربة، أي قد كان لفرعون من سعة الصدر في أوّل الأمر ما لا يوجد ربعه أو عشره عند الغالبية العظمى من فراعنة المتأسلمين الذين لو جاءهم أحد بمعشار ما جاء به موسى فرعون من المواجهة والأمر والنهي لطار رأسه من قبل أن يكمل بيّنته.

٦١٩-{فأتياه فقولا "إنا رسولا ربّك، فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تعذبهم، قد جئناك بآية من ربّك، والسلام على من اتّبع الهدى. إنّا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذّب وتولّى".} أقول: تجد في قول موسى ادعاء الرسالة، وأمر ونهي لفرعون الحاكم. ثم ذكر الآية التي تؤيد دعواهم وأمرهم ونهيهم بالتالي جعلوا كلامهم راجع إلى البيّنة وليس إلى هوى واضعي القانون الكلامي، ثم قيّدوا السلام بمن اتبع الهدى فالحرب والهلاك على من اتبع الهوى. وهذا كلّه من الكلام الجائز قوله للسلطة القائمة. أي يجوز لكل إنسان أن يدّعي ما شاء لنفسه من المقامات حتى لو لم يقتنع الناس بالآية التي جاء بها أو جحدوا بها. ويجوز لكل إنسان أن يأمر وينهى السلطة القائمة حتى لو كان في أمر يخالف مصالحها حسب الظاهر لها.

٦٢٠-{قال لهم موسى "ويلكم لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب، وقد خاب من افترى".} أقول: فالذي يفتري على الله كذباً، الله سيسحته بعذاب، أي عقوبته بيد الله.

ثم إن السحرة قد افتروا على الله كذباً وألقوا عصيهم وفعلوا ما فعلوه من السحر، لكن بعد توبتهم، صاروا من المؤمنين والناجين. بالتالي، التوبة تجبّ ما قبلها، وليس كل مفتري يُعَذَّب ويخيب.

فمن الوجهين، لا حجّة في قول موسى لأنصار تقنين البيان.

٦٢١-{فأُلقي السحرة سُجّداً قالوا "ءامنا بربّ هارون وموسى". قال "ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم، إنه لكبيركم الذي علّمكم السحر، فلأقطعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنّكم في جذوع النخل ولتعلمنّ أيّنا أشدّ عذاباً وأبقى. قالوا "لن نؤثرك على ما جاءنا من البيّنات والذي فطرنا، فاقض ما أنت قاض، إنما تقضى هذه الحيوة الدنيا. إنا ءآمنا بربّنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى".} أقول: هذا المقطع مثال تام على مسألة البيان والأديان. السحرة قالوا قولاً، وارتدّوا عن دينهم وأخذوا بدين آخر. أما قولهم فهو {قالوا "ءامنا بربّ هارون موسى"} وأما دينهم في المشار إليه بمضمون هذا القول وما جاء بعده. أما تقنين البيان والأديان، فظهر في قضاء فرعون. فرعون {قال "ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم"}. يستنكر ذلك. فقد كان يرى لنفسه سلطة الإذن بالإيمان. فلا يحق لأحد أن يؤمن بشئ إلا من بعد إذنه له بذلك. وهذا بالضبط ما تفعله كل حكومة ودولة وسلطة وجماعة حين تضع العقوبات على من يؤمن بشئ بدون إذنها. هي فرعنة خالصة. ورتّب فرعون عقوبة على هذا إيمان السحرة بدون إذنه، والعقوبة هي {فلأقطعن أيديكم وأوجلكم من خلاف ولأصلبنّكم في جذوع النخل. ولتعلمن أيّنا أشدّ عذاباً}. التقطيع، والصلب. أي التعذيب. وفي الصلب في جذوع النخل معنى السجن والحبس لأنه تقييد قهري في موضع يحدده القاهر. ولا يخفى على قارئ أقوال فرعون والسحرة من قبل المواجهة وبعدها، أن فرعون كان يرى ما يفعله من أجل المصلحة العامة وعدم حصول الفساد في الأرض بسبب موسى وهارون. فقد قال فرعون لموسى "أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى.". وقال فرعون بعد ذلك "ذروني أقتل موسى وليدع ربّه، إني أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يُظهر في الأرض الفساد". فإذن حفظ الأرض، حفظ الدين، منع ودرء الفساد، حفظ النظام. فوضع هذه التبريرات من أجل المعاقبة على البيان وعلى الأديان لا يجدي شيئاً، وإنما يزيد من ترسيخ حقيقة الفرعنة الكامنة في أصحاب هذه التبريرات الباطلة والسخيفة.

٦٢٢-{ولقد أوحينا إلى موسى أن "أسر بعبادي فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً، لا تخاف دركاً ولا تخشى". فأتبعهم فرعون بجنوده، فغشيهم من اليمّ ما غشيهم. وأضلّ فرعون قومه وما هدى.} أقول: كما فعلت أمّ موسى حين عصت أمر فرعون وأخفت موسى وألقته في اليمّ، كذلك فعل موسى حين عصا أمر فرعون وهرب مع من تبعه من قومه من فرعون بالرغم من كونهم عند فرعون هم عبيده. أي أعان موسى عبيد فرعون على الهرب، أبقوا. وذلك لأن استعباد الإنسان للإنسان هو من الأمور الخارجة عن نطاق القانون، بمعنى أنه لا قيمة لكل ما يراه إنسان من حق في حال كان مستعبداً لإنسان آخر بالقهر. لا قيمة لأي سلطة، ولأي حق، ولأي دعوى، ولأي شئ في هذا الباب.

قد يقال: لعل فرعون أذن لموسي بأن يأخذ هؤلاء ويخرج بهم، ثم غيّر رأيه وأتبعهم بجنوده ليعيدهم فعاقبه الله لأنه غيّر رأيه. أقول: هذا العذر باطل من كل وجه. أوّلاً، لو كان فرعون قد أذن لهم بالخروج أي

"حرر العبيد" ليخرجوا مع موسى، لما أمر الله موسى بالإسراء ليلاً، بل لخرجوا في وضح النهار. ثانياً، الأمر بالإسراء جاء من عند الله وليس من عند فرعون. ثالثاً، ليس في القرءان أن فرعون أعطى هذا الإذن لموسى. نعم، موسى أمر فرعون بأن يرسل معه بني إسرائيل ولا يعذبهم، لكن لما لم يستجب باللين وبالإيمان، لم يبال به وخرج بهم. رابعاً، لو كان موسى خرج بإذن فرعون لما قال الله له "لا تخاف دركاً" لأنه إلى ذلك الوقت لم يكن فرعون قد أتبعهم بجنوده. سادساً، قال الله "فما ءامن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملإيهم أن يفتنهم"، ولو كان فرعون قد أذن لهم لما بقي مجالاً للخوف ولاتبع موسى الكل حين خرجوا، والقصّة تبيّن أنه لم يخرج معه إلا ذرية من قومه أي بعضهم وليس كلّهم والعلّة هي الخوف من تعذيب فرعون وعقوبته. الحاصل: حاول موسى إقناع فرعون وجلبه إلى الإيمان بالكلام والبيّنات، فلما كفر واستقرّ كفره بتعذيب السحرة الذين ءامنوا وبعد ظهور الآيات والبيّنات كلّها له. انتهى وقت الأقوال، وجاء وقت الأفعال، فخرجوا. موسى قاد المستعبدين بالقهر للهروب من قبضة فرعون وجنوده. ولذلك، لما سمع فرعون بهربوهم أتبعهم بجنوده، فوقع ما قصّه الله.

إذن: الحياة والموت بغير حق (قصة أم موسى مع موسى)، الحرية والاستعباد بغير حق (قصة موسى مع العبيد)، البيان (قصة موسى مع فرعون، أو السحرة مع فرعون)، الأديان (قصة السحرة مع فرعون). هذه أربعة أمور ليس لأحد التصرّف فيها أيا كان اسمه واسم سلطته ومهما زعم لنفسه أو زعم له الناس من الحق والسلطة. باختصار: الحياة والحرية والبيان والأديان. هذا هو الإنسان، والإنسان هو السلطان وسلطانه فوق العدوان.

٦٢٣-{وما أعجلك عن قومك يا موسى...قال فإنّا قد فتنّا قومك من بعدك وأضلّهم السامري...} أقول: في نهاية قصّة موسى في سورة طه، المقطع يمتدّ من الآية ٨٣ إلى ٩٨. والله تعالى قال لموسى أمران. الأول فتنة قومه، والآخر إضلال الساموي.

أما القوم، فاحتجّوا بهذا القول {ما أخلفنا موعدك بملكنا، ولكنّا حُمّلنا أوزاراً من زينة القوم فقذفناها، فكذلك ألقى السامري. فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار، فقالوا "هذا إلهكم وإله موسى" فنسي.} وردّاًعلى هذه المقالة، في الآية التالية مباشرة أجاب الله تعالى {أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولاً، ولا يملك لهم ضرّاً ولا نفعاً}. فردّ على قولهم بقول.

أما السامري، فسأله موسى {فما خطبك يا سامري}. فردّ {بصرت بما لم يبصروا به، فقبضت قبضة من أثر الرسول، فنبذتها، وكذلك سوّلت لي نفسي}. فأجابه موسى {فاذهب فإن لك في الحياة أن تقول لا مساس} بالتالي تركه ولم يعاقبه بشئ، ولم يمسّه بسوء. وأما بالنسبة للعجل الذي صنعه ونسبه إلى موسى، فكان لموسى حقّ التصرّف فيه لأنه نسبه إلى موسى {هذا إلهكم وإله موسى} وصنعوه انتظاراً لموسى ليقضي فيه {قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى} فلم يزالوا يقرّون بسلطان موسى. ولذلك قال موسى للسامري {وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً، لنحرقنّه ثم لننسفنّه في اليوم نسفاً. إنما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شئ علماً.}. بالتالي، لم يمسّ السامري بسوء بالرغم من كونه قال ما قال، وبالرغم من صناعته للعجل وارتداده إلى الشرك. إذن، معاملة موسى للسامري هي مثال تام على ممارسة حرية البيان وحرية الأديان. {فاذهب فإن لك في الحياة أن تقول "لا مساس"}. لا مساس بسبب البيان ولا مساس بسبب الأديان. وما قام به السامري من الإضلال كان بواسطة البيان وكان في موضوع الأديان، فإنهم قالوا بزعامة السامري {هذا إلهكم وإله موسى} وهو كلام، ومضمون الكلام من مواضيع الأديان بل رأسها وهو التوحيد والنبوّة. ومع ذلك، له في الحياة أن

يقول "لا مساس". كما قال صالح عن ناقته "لا تمسّوها بسوء"، فالمسّ يأتي بمعنى الأذى والسوء، وكما في آية الربا "يتخبطه الشيطان من المس"، وقولهم "لن تمسّنا النار" وقوله تعالى "مسّتهم البأساد والضراء" وقال "لم يمسسهم سوء" وقال "يمسسكم قرح". فالغالب على عبارة المسّ في القرءان الاقتران بالسوء والأذى، وإن وردت في الخير أيضاً مثل "يمسسك الله بخير". وعلى ذلك، يكون قول موسى للسامري {لك في الحياة أن تقول "لا مساس"} تعني المساس مطلقاً كما هو اللفظ، وإن كان المفهوم من سياق الكلام أنه تعليل لحكم {فاذهب}. إذ كلمة موسى فيها حكم وعلم، أي أمر وخبر، أو عمل وعلّة. أما الحكم والأمر والعمل فهو قوله {فاذهب}، فإذا سألنا: لماذا حكم له بالذهاب ولم يعاقبه بأي شئ على قوله الضلالي وصنعه الديني الإضلالي؟ جاء العلم والخبر والتعليل في تكملة الجملة {فإن} تأمل فاء السببية {فإن لك في الحياة أن تقول "لا مساس"}. والمعنى حسب الترتيب المنطقي من العلّة إلى المعلول: لأنه لك أن تقول في الحياة لا مساس في مثل هذه الأمور القولية والدينية، فإذن {اذهب} ولن أمسّك بشئ بسبب قولك وفعلك هذا. بالتالي، من الحرية الجوهرية للإنسان والحقوق الذاتية له أن يقول في هذه الحياة للناس "لا مساس" فيما يتعلّق بأقواله مهما كانت ضلالية، وفي أفعاله الدينية مهما كانت شركية وظلمانية وسبب لفتنة الناس وردّهم إلى الشرك بعد التوحيد، ونقض العهد بعد إقامته، وإخلاف موعد رسول الله وكليمه.

الحاصل: في هذا المقطع وحسب ما ورد فيه في هذه السورة، لا يوجد أي معاقبة لأحد بسبب أقواله ولا بسبب أفعاله الدينية ولو كانت ردّة ولو كانت شركية.

نعم، إنّي أعلم أن البعض يردّ في نفسه ويقول بأن موسى أمر بالقتل في هذا المشهد حيث قال "فاقتلوا أنفسكم". وجوابه سأتركه إلى حين تأتي تلك الآية، ولذلك قيّدت فقلت "في هذا المقطع" و "في هذه السورة". وسنرى إن شاء الله حينها، أنه لا حجّة لأنصار تقنين البيان والأديان حتى في تلك الآية، فانظره هناك بإذن الله.

٦٢٤-{قال "يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا ألا تتبعنِ أفعصيت أمري". قال "يبنؤم، لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي، إني خشيت أن تقول فرَّقتَ بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي".}

{يتخافتون بينهم إن لبثم إلا عشراً. نحن أعلم بما يقولون، إذ أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوماً.}

أقول: في هاتين الآيتين، نجد مثالاً على لسان الأنبياء ومثالاً على لسان الأشقياء. وفي المثالَيْن نجد ما يمكن أن نسمّيه الخطأ في فهم الأقوال أو الخطأ في الأقوال.

في مثال هارون، موسى أمره قبل الذهاب إلى الموعد الإلهي "لا تتبع سبيل المفسدين". هارون فهم من قول موسى "المفسدين" آل فرعون، كما قال الله عن فرعون "جعل أهلها شيعاً...إنه كان من المفسدين". فالإفساد مبني على التفريق بين الناس. لكن موسى لم يقصد ذلك، لكنه قصد "المفسدين" الذين قد يظهروا وسط الجماعة أثناء غيبة موسى للموعد الإلهي. ولذلك حين رجع موسى سأل أخاه {ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا ألا تتبعنِ أفعصيت أمري}. لكن هارون أجاب {إني خشيت أن تقول "فرَّقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي"}. موسى قال شيئاً يحتمل أكثر من تفسير، لكنه قصد تفسيراً معيّناً، وظنّ أن هارون فهم هذا القصد، فعاتبه حين رجع، لكن تبيّن أن هارون فهم منه الاحتمال الآخر، فعذره موسى وتركه وكلَّم السامري. إذا كان هارون قد لا يصيب في فهم قول موسى، وهو نبي من رحمة الله، فكيف يُراد مُحاسبة الناس على عدم فهم كلام النبي أو كلام الله مثلاً وهم ليسوا بأنبياء. لو كنّا سنحاسب كل من يخطئ، ونعاقبه على ذلك، لما سلم من ذلك أحد، قطعاً قطعاً قطعاً.

في مثال الأشقياء في الآخرة، فإن منهم من يقول باللبث عشراً، ومنهم من يقول باللبث يوماً. فإذا الخطأ في وصف تجربة مباشرة مثل هذه واقع حتى في الآخرة وحتى في الوقت الذي لا قيمة للكذب وسوء الفهم والخطأ في القول، إذ لا مصلحة لهؤلاء الأشقياء بالخطأ في وصف واقع لبثهم ومدّته. إذا كان هكذا هو الحال والخطأ وارد على الإنسان، فكيف يُراد منّا أن نعقل معاقبة الناس بسبب تكلّمهم بالأوصاف الخاطئة والمغلوطة والمتناقضة. وقد وقع مثل ذلك حتى من أصحاب الكهف، حين قال بعضهم بأنهم لبثوا يوماً، والبعض الآخر بأنهم لبثوا بعض يوم والفريق الثالث لم يحدد يوماً وفوّض العلم إلى ربّه. فلو كنّا سنحاسب من يخطئ ونعاقبه على ذلك، لما سلم من ذلك أحد، لا ولي ولا شقي، لا في الدنيا ولا في الآخرة، جزماً جزماً جزماً.

وتستطيع التأكد من صدق هذه الحقيقة، على ظهورها وثبوتها، بالنظر في تراث أي أمّة وأي جماعة تريد. سواء كانت جماعة دينية أو دنيوية، تتكلّم في أمر علمي أو عملي، وستجد أنهم يقبلون بوجود أناس عندهم يخطئون ويكذبون ويغالطون بدرجة أو بأخرى. لكنّهم يبررون لمن يحبّون، ويسعون في معاقبة مَن يكرهون. أي يحكمون بالهوى، لا بالإنصاف في جميع الورى.

نحن لسنا بين المعاقبة على بعض الكلام وعدم المعاقبة على البعض الآخر. نحن بين معاقبة كل الناس أو ترك معاقبة كل الناس، ولا ثالث في البين. وأي سبب يبرر المعاقبة على الكلام يمكن أن نقيس على نفس العلّة من تلك العقوبة لفتح باب المعاقبة على أي نوع آخر من الكلام بدرجة أو بأخرى، وفي ظرف من الظروف.

هارون لم يصيب وهو نبي، أصحاب الكهف لم يصيبوا وهم أولياء، الأشقياء في الآخرة لم يصيبوا ولا مصلحة لهم في عدم الإصابة. باختصار: حيث وجدت جنس الإنسان، ستجد الخطأ في البيان. فإما أن نحرر كل الناس وإما أن نعاقب كل الناس، ولنفس جوهر العلّة والأسباب أو المعلولات والآثار.

٦٢٥-{وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً.} أقول: في الآية وجهان للاستدلال.

الوجه الأوّل أنه حتى الرحمن يوم الحساب لا يقطع كلام الناس مطلقاً بل تسمع {همساً}. والحقيقة أن ذلك لأنه {الرحمن}.

الوجه الآخر وهو الأهم، العلاقة بين خشوع الصوت وبين تجلّي الهيبة الإلهية. والحق أن الإنسان يخشع صوته ويخفضه بل يخفيه كلّما ازدادت عظمة من يواجهه. والطغاة الذين يقننون البيان ويفرضون على الناس قهراً فروض الخضوع الجبري لهم، تجدهم يكثرون من الاهتمام بصوت الإنسان، ويريدونه خاشعاً لهم وفي حضورهم. وعلى أهل التوحيد رفض ذلك، فلا يخشع صوتهم لبشر بالقهر قطّ. إن جاء خشوع الصوت من الإجلال والمحبة الصادقة، فليكن. لكن أن يأتي من القهر البشري الصناعي والمسلّح، فلا، والرضوخ لهذا والقبول بهذا الخشوع بل الخضوع من الشرك بالله والكفر بالخلافة الإنسانية وعبادة العباد.

٦٢٦-{وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى. فقلنا يا آدم إن هذا عدوّ لك ولزوجك فلا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى...فوسوس إليه الشيطان قال "يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد ومُلك لا يبلى". فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنّة وعصى ءادم ربّه فغوى.}
أقول: مسؤولية عدم الخضوع للوسوسة والأقوال الباطلة والمضلّة ليست على عاتق المتكلّم لكن على عاتق المتلقّي والسامع. فالله لم يمنع الشيطان من الوسوسة والتكلّم مع ءادم، لكنه حذّر ءادم من الوقوع في

إضلال الشيطان وترك للشيطان التكلّم والوسوسة كما يشاء وبما يستطيع. ولما أكل ءادم وزوجه من الشجرة بعد سماع قول الشيطان، لم يقل الله: وعصى الشيطان ربّه فغوى، لكنه قال {وعصى ءادم ربّه فغوى.} فالمسؤولية مسؤولية السامع لو نفّذ مضمون الكلام. فبدلاً من تقنين البيان لمنع المتكلّمين، لابد من تحرير البيان وتعليم وتفقيه وتقوية السامعين والقراء المتلقّين.

٦٢٧-{..ذكراً..} أقول: الذكر الذي أنزله الله، كلام. وكيفية تفاعل الناس مع هذا الكلام داخلة في مسألة حرية الكلام. وتوجد آيتان في سورة طه بهذا الخصوص.

الآية الأولى من ٩٩ {قد آتيناك من لدنّا ذكرا. من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً. خالدين فيه وساء لهم يوم القيامة حملاً. يوم ينفخ في الصور..}. فكما ترى، الحساب على الإعراض عن الذكر يحصل يوم القيامة. فمن الواضح أنه خارج الدنيا وأحكام البشر.

الآية الثانية ١٢٤ {ومن أعرض عن ذكري، فإن له معيشة ضنكاً، ونحشره يوم القيامة أعمى}. الأثر الأول هو {معيشة ضنكاً} ولم يقل: فاجعلوا له معيشة ضنكاً. فالآية خبر وليس بأمر. وذلك على التحقيق راجع إلى النفوس وحال القلوب، أي الضنك، وليس سعة المال الذي قد يؤتيه الله حتى الكافر وفرعون. وهذا ظاهر من المشاهدة. هذا على اعتبار قوله "معيشة ضنكاً" المقصود به المعيشة في الدنيا، فإن الله قال عن الآخرة "فهو في عيشة راضية" بالنسبة للمؤمن، والمفهوم ضدّها بالنسبة للكافر، أي العيشة في الآخرة. لكن حتى لو اعتبرنا {معيشة ضنكاً} في الدنيا كنتيجة للإعراض عن الذكر، فالظاهر أن الله هو الذي يربط بين السبب والأثر أي بين الإعراض عن ذكره وبين المعيشة الضنك، فالأثر وجودي وليس بشرياً صناعياً قضائياً حكومياً. وذلك من قبيل أن أكل السمّ يؤدي إلى تقطّع الأمعاء، مثلاً. فلا علاقة لأحكام البشر هنا، إنما هو حكم الله وأسباب الطبيعة والكون. وأما الأثر الآخر للإعراض عن الذكر {ونحشره يوم القيامة أعمى} فلا يحتاج إلى تعليق.

وعليه، الإعراض عن كلام الله وذكره في الدنيا، آثاره السلبية إما في القلب بحسب الطبيعة الوجودية، وإما يوم القيامة الأخروية.

٦٢٨-{ولولا كلمة من ربّك لكان لزاماً وأجل مسمّى. واصبر على ما يقولون، وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن ءاناءئ الليل فسبّح وأطراف النهار لعلّك ترضى. ولا تمدّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربّك خير وأبقى.} أقول: إذن، على النبي الصبر على ما يقوله الكفار، هذا أمر مباشر من الله {اصبر على ما يقولون}. ثم مسؤولية عدم رضاه عن الواقع راجعة إليه، ولذلك أرشده إلى التسبيح {لعلّك ترضى}. ثم نهاه عن أحد أهم إن لم يكن أهمّ أسباب الطغيان في الدنيا وخصوصاً طغيان "المسلمين"، وهو حسد الآخرين على ما عندهم من الدنيا، فيرتكبون ما يشتهون من تحريف وكذب وغباء من أجل تبرير اضطهاد الآخرين وأخذ الدنيا من أيديهم، وبطبيعة الحال على أساس أن هذا أمر الله ورسوله. ودلّه على أن رزق ربّه، وهو هنا القرءان والفتوحات الإلهية على قلبه -كما تدلّ الآيات الأخرى. الخلاصة: النبي والصادق في إيمانه، يصبر على ما يقوله الكافرون والمعرضون، ويشتغل بالتسبيح والقراءة والعبادة في الدنيا، وينظر إلى الآخرة وينتظر ذلك. هذا هو المؤمن الحقيقي. أما المنافق فإنه لا يصبر على أحد إن قدر عليه، ولا يشتغل إلا بتحصيل الدنيا وإنما يشتغل بالعبادات والدراسات لو كان متفرّغاً أو أراد شئ من التسلية أو كان ذلك سبباً لتحسين

صورته لنيل مزيد من الدنيا، ولا ينظر هذا المنافق الأفاك إلا إلى الدنيا وقهر الناس إن استطاع إلى ذلك سبيلاً. فانظر مكانك، تعرف مقامك.

٦٢٩-{وقالوا "لولا يأتينا بآية من ربّه"، أولم تأتهم بيّنة ما في الصحف الأولى. ولو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا "ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع ءايتك من قبل أن نذلّ ونخزى. قل "كل متربّص فتربّصوا، فستعلمون من أصحاب الصراط السوي ومَن اهتدى".} أقول: ردّ عليهم القول بالقول. قالوا {لولا يأتينا} فردّ عليهم {أولم تأتهم} وما بعدها. على سنّة العدل الإلهية في الحرية الكلامية.

—سورة الأنبياء—

٦٣٠-{ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون. لاهية قلوبهم، وأسرّوا النجوى الذين ظلموا "هل هذا إلا بشر مثلكم، أفتأتون السحر وأنتم تبصرون". قال "ربّي يعلم القول في السماء والأرض وهو السميع العليم".} أقول: قالوا قولاً، فردّ عليهم بقول.

٦٣١-{بل قالوا "أضغاث أحلام، بل هو شاعر، فليأتنا بآية كما أُرسل الأوّلون". ما ءامنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون. وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين. ثم صدقناهم الوعد فأنجيناهم ومن نشاء وأهلكنا المسرفين. لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم أفلا تعقلون.} أقول: قالوا قولاً فردّ عليهم بقول. وقولهم فيه طعن في نبوّته، مرّة بأنها أضغاث أحلام، ومرّة بأنه شاعر، ومرّة بالمطالبة بشئ. فردّ عليهم كل ذلك بأقوال يبطل فيها مفعول قولهم عند الذين يعقلون.

٦٣٢-{وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتخذناه من لدنّا إن كنّا فاعلين. بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون.} أقول: الوصف المقصود من السياق هو وصف بعض المبطلين لخلق السماء والأرض بأنه كان مجرّد لعب ولهو قام به الخالق. فكيف ردّ ذلك؟ ردّه بقول ينفيه، ويستدلّ على صدق النفي، ويردّ القول بالقول. ثم أخيراً قال {ولكم الويل مما تصفون} والويل هنا ليس شيئاً مأموراً به بعض البشر، لكنه شئ بيد الله تعالى والمفهوم عموماً من القرءان أنه عقاب أخروي، وقد ينصرف للدنيا لكن بنحو العلاقة السببية بين الأشياء وليس بنحو العلاقة الحاكمين بين صنف من البشر وصنف آخر. فالمبدأ العام في الأقوال الباطلة هو استعمال الأقوال الحقة لدحضها كما قال تعالى {نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق}. وتأكيداً لهذا المبدأ، استعمله أيضاً لردّ قول كفري آخر، وهو الدليل التالي إن شاء الله.

٦٣٣-{أم اتّخذوا ءالهة من الأرض هم يُنشرون. لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون. لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسئلون. أم اتّخذوا من دونه ءالهة، قل هاتوا برهانكم، هذا ذكر من معي وذكر من قبلي، بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم مُعرضون.} أقول: إذن، المبدأ هو طلب البرهان على صدق الأقوال. {قل هاتوا برهانكم}، وهذا المبدأ ينطبق على كل قول. ومن البديهي أنه ليس للنبي أن يطالب غيره بالبرهان، لكن لا يحق لأحد مطالبة النبي بالبرهان على ما يقوله هو. وحيث أن الأمر في النفي والإثبات راجع إلى البرهان، فلا مجال لإدخال أي عنف فيه، إذ البرهان فكرة في ثوب كلمة. فحتى في مسألة التوحيد والشرك، وهي رأس القضايا العلمية الدينية النبوية، بل هي القضية الوحيدة على التحقيق، نجد القرءان يستعمل مبدأ البرهان. مثلاً، {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}، فبغض النظر عن تقييمك للبرهان ومدى دقّته وصحّته، فلا تستطيع أن تنكر بأن القرءآن استعمل هذا المبدأ وقدَّم برهاناً وحجّة فكرية لإثبات مطلب ونفي مطلب. ولاحظ ما ختم به الآية {فسبحان الله عمّا يصفون} فذكر الوصف الذي ذكره في نهاية آية القذف بالحق "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون" مما يؤكد ما سبق. الوصف الباطل يُجاب عنه بالوصف الحق. ثم بالرغم أن الله يقول {أكثرهم لا يعلمون الحق} وأثبت إعراض الأكثرية عن كلام النبي والبرهان الذي قدَّمه، وأثبت عجز الأكثرية عن تقديم برهان وحتى محاولة البرهنة على صدق مقالة الشرك، بالرغم من ذلك اقتصر على لغة الجدال والحوار الكلامي في هذه القضية.

{قل هاتوا برهنكم} هذه العبارة هي أكبر مصاديق التعامل على أساس الحرية الكلامية خصوصاً في الأمور العلمية الدينية الفكرية.

٦٣٤-{وقالوا "اتخذ الرحمن ولدا"، سبحانه بل عباد مكرمون. لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون. ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنّم كذلك نجزي الظالمين.} أقول: في الآية دليلان.

الدليل الأول وهو الأهمّ والمباشر، أن الذين قالوا {اتخذ الرحمن ولداً}، وهي مقولة شركية وكفرية وباطلة في القرءان، لم يردّ عليها إلا بأقوال تنفيها. على سنّة العدل. ولا نحتاج الإطالة بعد الآن في هذه الموارد فقد ظهرت ظهوراً عظيماً.

الدليل الثاني وهو ما يمكن أن يعترض به بعض الناس، {ومن يقل منهم "إني إله من دونه" فذلك نجزيه جهنّم وكذلك نجزي الظالمين.} والاعتراض: هنا قال بعض أولئك العباد، ويحتمل أن المقصود من الملائكة أو الناس أو كلاهما، قولاً. وبسبب هذا القول، وهو "إني إله من دونه"، جازاه الله بجهنّم، وجهنّم عقوبة مؤلمة. أليس في هذا إبطال لقاعدة العدل التي ذكرتها؟ الجواب: كلّا. أوّلاً لأن كلامنا هو بنحو جوهري عن العدل بين الناس، أي العدل الذي يحكم به الناس على بعضهم البعض، وليس في الآية ما يبطل هذه القاعدة. ثانياً، ليس في الآية نصّ على أن أولئك العباد الذين قالوا "إني إله من دونه" لم يفعل أي شئ آخر غير قول هذه الكلمة، فاعتبار إدخاله جهنّم هو بسببها فقط وليس بسبب ما جاء بعدها من أفعال ليس منصوصاً عليه في الآية. ثالثاً، ليس في الآية نوعية العقاب في جهنّم، فجهنّم فيها عقوبات قولية مثل سماع الكلمات الحاكمة على أهلها والمهينة لهم مثل آية "ذق إنك أنت العزيز الكريم" و قول ذلك الصاحب من الجنّة لصاحبه الذي في النار أو قول أصحاب الجنّة لأصحاب النار حين لم يسقوهم الماء "إن الله حرّمهما على الكافرين" وما أشبه من سماع أقوال مؤذية لهم ولو تأملتها ستجد هذه الكلمات نتيجة لكلمات وأقوال صدرت منهم في الدنيا بلسان المقال بنحو أو بآخر. فليس في الآية أن {ذلك نجزيه جهنّم} المقصود به حصراً الجانب الفعلي وليس القولي من جهنّم. رابعاً، لا يوجد في الآية نصّ صريح على تعليل الجزاء بجهنّم على قول "إني إله من دونه"، ولو تفكّرنا سنجد مفتاح التعليل في كلمة "إني إله من دونه"، لأن الجزاء لا يكون إلا مناسباً لما سبقه من عمل كما قال تعالى "إنما تجزون ما كنتم تعملون"، وبناء على ذلك نفهم سبب إدخال مدّعي الألوهية من دون الله جهنّم، فكأن الله يقول له: تزعم أنك إله من دوني، حسناً، سأدخلك جهنّم تتعذّب فيها، فإن كنت إلهاً من دوني حقّاً فبرهن على ذلك بمنع إدخالي إياك جهنّم أو بإخراج نفسك من جهنّم. إدعاء الألوهية باستقلال عن الله تعني أن صاحبها مستقلّ في وجوده وتصرّفه عن الله، ولو صدق لما أمكن لأحد لا الله ولا غيره أن يقهره على الدخول في شئ أو على منعه من الخروج من شئ. وفعل الله في خلقه هو من كلامه معهم. فالذي يدّعي شيئاً ويجد العالَم يخالف ما ادّعاه، فهذا الله يكلّمه من وراء حجاب العالَم ويقول له "أنت مبطل، فارجع إلى الحق". سادساً، الآية {ومن يقل منهم إني إله من دونه} هي آية خبرية وليست آية أمرية. والأحكام لا تؤخذ مباشرة وبالنصّ إلا من الآيات الأمرية، أما الآيات الخبرية فقد تُستنبَط منها المفاهيم والأفكار والمبادئ والأصول، وحتى لو تم استنباط شئ من الأحكام منها فلابد لهذه الأحكام من شواهد من الآيات الأمرية حتى يصح فرضها، ولا يجوز التعدّي على أحد بآية خبرية مهما كانت واضحة لأن الله حين يريد أن يأمر فهو يأمر. وأضعف الإيمان، أن الآية الخبرية لا ترقى إلى تأسيس حكم وأمر بنفسها، بل لابد من شواهد أخرى. وقد رأينا إلى الآن أن كل الشواهد من الآيات الخبرية والأمرية ليس فيها إلا مقابلة الكلمة بالكلمة وتقرير مبدأ إلزام النفس بالنفس لثبوت المسؤولية.

٦٣٥-{وإذا رءاك الذين كفروا إن يتّخذونك إلا هُزواً "أهذا الذي يذكر ءالهتكم"، وهم بذكر الرحمن هم كافرون. خُلق الإنسان من عجل، سأوريكم ءاياتي فلا تستعجلون.} أقول: اتخاذ النبي هزواً، وقولهم "أهذا الذي يذكر ءالهتكم"، لم يقابله الله إلا بقول يصفهم ويردّ عليهم بالكلام. فليس في الآية أن الذي يتّخذ النبي هزواً حكمه القتل مثلاً، ولو لاحقاً وعند القدرة عليه. وقال في آية بعدها {ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون} والعقوبة كما ترى أخروية، ولا يوجد أي عقاب من النبي لأحد لأنه استهزأ به وسخر منه.

٦٣٦-{ويقولون "متى هذا الوعد إن كنتم صادقين". لو يعلم الذين كفروا حين لا يكفّون عن وجوههم النار ولا عن ظهورهم ولا هم يُنصرون. بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردّها ولا هم يُنظَرون.} أقول: قالوا فردّ عليهم بقول.

٦٣٧-{ولقد ءاتينا إبراهيم رشده من قبل وكنّا به عالمين.} في قصّة إبراهيم هنا مقطعان لهما صلة مباشرة بمسألة الكلام.
المقطع الأوّل: {إذ قال لأبيه وقومه "ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون". قالوا "وجدنا ءاباءنا لها عابدين". قال "لقد كنتم أنتم وءاباؤكم في ضلال مبين". قالوا "أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين". قال "بل ربّكم ربّ السموات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين.} أقول: هنا نجد إبراهيم يقول {لأبيه وقومه} وليس لقومه فقط، فهو يخاطب أباه أيضاً بهذا الكلام. فسألهم عن التماثيل، فما أجابوه بالتقليد، قال عبارة لو قال مثلها بعض "أتباع" إبراهيم لذبحوه قبل أن يكملها. {قال "لقد كنتم أنتم وءاباؤكم في ضلال مبين"}. إذن، الكل في ضلال مبين، إلا أنا إبراهيم، أنا عرفت الحق وكلّكم في ضلال مبين، السلف والخلف. حتى أنت يا أبي، أنت مثل بقية القوم سلفاً وخلفاً في ضلال مبين. فليقرأ هذا الذين يزعمون أن "برّ الوالدين" هو أن تكون كالحجر أمام الوالدين لا تردّ ولا تجيب ولا تناقش ولا تنتقد. ثم بعد ذلك، في المقطع الثاني، سنجد أن إبراهيم قال لهم "أفّ لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون". ومن لطائف القرءان، أن كلمة "أفّ" لم ترد إلا في موضعين، في موضع الله ينهى الناس عن قول "أفّ" لوالديهم، وفي موضع آخر أن إبراهيم قال "أفّ" لأبيه ولقومه كلّهم ! حتى يتنبّه الناس على معنى عدم التأفف المذكور مع الوالدين، وقد مرّ معنا فلا نعيده. إذن، بعد أن جادلهم إبراهيم، ورماهم بالضلال المبين، كان لهم من سعة الصدر وحرية الكلام ما يكفي ليتمالكوا أنفسهم-كما لم يفعل الغالبية العظمى ممن يزعم أنه من أتباع إبراهيم بعد ذلك-وسألوه {أجئتنا بالحقّ أم أنت من اللاعبين}، فلما أجابهم {بل ربّكم ربّ السموات والأرض الذي فطرهن، وأنا على ذلكم من الشاهدين} لم يجدوا في قوله إلا إثبات شئ بناء على شهادته هو، ولم يجدوا في كلامه حجّة تؤيد ما يثبته، بل لعلّهم لم يجدوا حتى في إثبات إبراهيم شيئاً جديداً عن ما كانوا يعرفونه من قبل من وجود ربّ للسموات والأرض، فالظاهر أنهم أعرضوا عنه إذ تركوا التكلّم معه. وهنا انتقل إبراهيم إلى مرحلة أخرى من الجدال، وبدأ باستعمال شئ من العنف وانتهاك أملاك الغير كما سنرى في المقطع الثاني إن شاء الله.
المقطع الثاني: بدأ بقول إبراهيم، في نفسه على ما يبدو إذ لا يُعقَل أن يُبدي ذلك لهم، {وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تُولّوا مدبرين} ويشهد أنه قال ذلك لنفسه وليس لهم أنهم لم يعرفوا من الذي فعل بأصنامهم ما فعله إبراهيم. يصف الله فعل إبراهيم فيقول {فجعلهم جُذاذاً إلا كبيراً لهم، لعلّهم إليه يرجعون.}. أقول: لا يوجد في الآية أن الله أمر إبراهيم بفعل هذا الفعل الذي فيه اعتداء على أملاك

الغير. فإبراهيم فعل ذلك من عند نفسه، وإن كانت نيّته حسنة وهي على ما نفهمه من السياق أنه لما لم يفهموا كلامه المجرّد أراد إيصال الفكرة لهم بواسطة مشهد تمثيلي فعلي. ولذلك تأمل الآية التالية حين رجع القوم وشاهدوا التماثيل جذذا {قالوا "مَن فعل هذا بآلهتنا، إنه لمن الظالمين"}. تأمل الانتقال من منطق القول إلى منطق الفعل. حين كان إبراهيم يقول، تركوه يقول، حتى بعد أن رمامهم بالضلال المبين هم وآباءهم، ولم يمسّوه بسوء. لكن إبراهيم لم يكتف بهذا بل انتقل إلى منطق الفعل، {قالوا "مَن فعل هذا"}. والاعتداء على تماثيل الآخرين، وممتلكاتهم وصنع أيديهم، هو أمر يستحق العقوبة والتعويض في كل الشرائع حتى الشريعة التي جاء بها خاتم النبيين. فلا نستغرب كثيراً مما حدث بعد ذلك لإبراهيم وما حكموا به عليه. اقرأ بقية القصّة {قالوا "سمعناه فتى يذكرهم يُقال له إبراهيم"} حين كان إبراهيم يذكر الآلهة، والمفهوم أنه يذكر بسوء وإرادة تحطيمهم أو شئ من الاحتقار لهم، لم يفعلوا لإبراهيم شيئاً. لم يسعوا به إلى سلطانهم، ولم يحرقوه أو يعاقبوه بأي عقوبة. تركوه يذكرهم أمامهم ومن وراء ظهورهم. تكلّم مع أبيه وقومه علناً، وتكلّم معهم سرّاً، وهو يذكر هذه التماثيل بسوء. مع ذلك تركوه. فلما فعل إبراهيم ما فعل من تمثيلية علنية ليراها كل قومه، {قالوا "فأتوا به على أعين الناس لعلّهم يشهدون". قالوا "ءأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم"} إذن لم يأخذوه بالظِنّة وبمجرّد التهمة، لكن حاكموه محاكمة عادلة وسألوه عن صحّة التهمة. وكانت محاكمة علنية، "على أعين الناس لعلهم يشهدون"، وهذا مبدأ من مبادئ المحاكمة العادلة لم يشمّ رائحته بعد وعلى مدى مئات السنين الغالبية العظمى من الدول التي تزعم أنها تتبع ملّة إبراهيم ولم ترق حتى إلى مستوى العدالة في الحكومة الذي كانت عند أصحاب التماثيل من قوم إبراهيم. فلما سألوه، وهو بالضبط ما أراد إبراهيم حصوله، أجابهم إجابة كاذبة {قال "بل فعله كبيرهم هذا، فسئلوهم إن كانوا ينطقون"}. فقول إبراهيم "بل فعله كبيرهم هذا" فيه إباحة للكذب في بعض الموارد والظروف، وهو كذب أثناء المحاكمة، وهو جريمة في كل الدول ومنها الدول التي تحكم بأحكام ملة إبراهيم حسب زعمهم. وبطبيعة الحال، حجّة إبراهيم لا قيمة لها حتى في إثبات التوحيد الذي يريده، لأن عدم نطق التماثيل لا يعني بطلان العقيدة التي تمثّلها هذه التماثيل، لذلك اسمها "تماثيل". وما قول إبراهيم "بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون" إلا كأن يأتي كافر بالقرءآن ويقول للنبي "أنت تقول أن هذا القرءان كلام الله، حسناً، فسأل الله أن ينطق من يُسمعنا جميعنا كلامه ويشهد لك بأن هذا القرءان كلامه، فإن كان الله يتكلّم كما تقول فاسأله لينطق حتى يسمعه جميع الناس ويشهد لك ونحن سنتّبعك". وحين يعجز النبي عن ذلك، يردّ المكذّب عليه فيقول {أفّ لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون}. وهو كما ترى. المهم، تكملة القصّة، {فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا "إنكم أنتم الظالمون". ثم نكسوا على رءوسهم "لقد علمت ما هؤلاء ينطقون".} فردّوا عليه بأمر بديهي، كما أن المصحف هذا لا ينطق بنفسه وإنما ينطق به الناس، كذلك عندهم أن التماثيل لا تنطق بنفسها وهذا معلوم للجميع ولك أيضاً يا إبراهيم. فلما أجابوه بذلك قال لهم مرّة أخرى يطعن فيهم {أفّ لكم ولما تعبدون من دون الله، أفلا تعقلون} وهنا طعن فيهم بعدم التعقل، وطعن في آلهتهم وعقيدتهم ومقدّساتهم بعد أن اعتدى عليها وجعلها جذذاً. فهل من الغريب أن نجدهم حكموا على إبراهيم فـ{قالوا "حرّقوه وانصروا ءالهتكم إن كنتم فاعلين"} نعم، قد يكون الحرق عقوبة مبالغ فيها، لكن إجمالاً، لا يمكن رمي قوم إبراهيم بالظلم لأنهم عاقبوه على جعله تماثيلهم الدينية جذذاً. حين قال، تركوه يقول وردّوا عليه بقول. لكن حين فعل، تركوه يقول ويدافع عن نفسه فلما كذب أوّلاً واعترف آخراً، فعلوا به. ويبدو أن نيّة إبراهيم الحسنة وإرادته الدفاع عن توحيد الله كما يؤمن به، جعلت عناية الله ورحمته تنبسط عليه،

والأظهر أن عقوبة الحرق غير الجائزة عند الله إذ لا يعاقب بالنار ابتداءاً غيره سبحانه، هي التي جعلت الله تعالى يقول {يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم}. ثم نجّاه الله إلى أرض أخرى، أي هرب من البلاد بعد صدور حكم بمعاقبته على فعلته.

الحاصل: نجد إبراهيم يقول ما يشاء و يسب وينتقد ويشتم أباه وقومه في عقولهم ودينهم وآلهتهم، سرّاً وعلانية. وفي مقابل ذلك، لم نجده قومه إلا يتركونه يقول ما يشاء، بل استمعوا له حتى فرغ من كلامه.

لكن بعد ذلك، أراد إبراهيم إيصال فكرته وفرضها بالفعل، ولو بالاعتداء على أملاك الغير، وهو أمر لا الله أمره به إذ لا نصّ على أن الله أمره بفعل التمثيلية التي قام بها. فلما قام بذلك، حاكمه قومه محاكمة علنية عادلة ولم يأخذوه بالظنّة والتهمة، فما كذب في المحاكمة بنسبة الفعل إلى غير فاعله، ثم اعترف ضمناً بالاعتداء، حكموا عليه بالحرق. ونجّاه الله من الحرق، ولا يوجد في نصّ الآيات أن الله مدح أو أجاز ما فعله إبراهيم بتماثيل القوم ولو كان هذا هو التكليف الشرعي لفعل كل نبي بقومه ما فعله إبراهيم بل لقام خاتم النبيين بنفس الفعل في مكّة حين كان فيها مثله مثل إبراهيم حين كان في قومه قبل أن ينجّيه الله إلى أرض أخرى هي المدينة كما نجّى إبراهيم ولوط إلى الأرض المباركة، ولا يوجد في القرءان أن الله أمر نبيّه محمد بفعل شئ بتماثيل قريش.

تخريج: بالنسبة لاعتداء إبراهيم على أملاك الغير، وهو اعتداء بجميع المقاييس ولا نظير له في القرءان كلّه، كيف نفسّر قيام إبراهيم بذلك بدون جعله معتدياً ظالماً؟ في القلب أجوبة نذكرها إن شاء الله تباعاً والتدقيق فيها ليس هذا محلّه:

الجواب الأوّل، النبي غير معصوم قبل بعثته. فإن ثبت أن إبراهيم فعل ذلك قبل بعثته، وإنما عرف التوحيد وأراد إيصاله لقومه من عند نفسه وبباعث فطري لا باعث إلهي إذ لم يجعله الله للناس إماماً إلا بعد ذلك. فحينها يكون الفعل فعل مثل بقية أفعال البشر، أي مثل قتل موسى لرجل قبل الخروج من مصر فرعون وقال موسى "نجّي من القوم الظالمين"، كما قال الله هنا في إبراهيم {ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين}. فإبراهيم في الاعتداء على التماثيل قبل النجاة من بلاده، مثل موسى في الاعتداء على المصري قبل الخروج من بلاده.

الجواب الثاني، النبي غير معصوم في الأفعال التي يقوم بها من عند نفسه. وحيث أنه لا يوجد نصّ في القرءان أن إبراهيم فعل هذا الفعل بأمر الله، بل النصّ إن قال شيئاً فيقول عكس ذلك تماماً وأنه من عند نفس إبراهيم، إذ قال إبراهيم {تالله لأكيدن أصنامكم بعد إذ تولّوا مدبرين} فنسب الكيد لنفسه.

الجواب الثالث، يُقال في الرواية أن ءازر أبو إبراهيم كان يصنع الأصنام لقومه. فلعل إبراهيم كان يصنع الأصنام معه ويعينه عليها، ثم يضعون تلك الأصنام لمعبد البلدة، فما حطَّم إبراهيم إلا تلك الأصنام التي صنعها هو بالتالي رأى أنه يملكها فله حقّ تحطيمها إن شاء، فكأنه تاب على صناعتها بعد معرفة التوحيد فجعلها جذذاً، وترك الكبير لأنه لم يصنعه. هذا أحسن جواب عندي في الباب. ولا غرابة في صناعة إبراهيم للتماثيل، لأنه لم يثبت أن إبراهيم كان يعبدها، وأما صناعة التماثيل فهي مثل صناعة سليمان للتماثيل حتى لو عبدها الآخرون فلا شئ في مجرّد الصناعة.

الخلاصة: بغض النظر عن كيفية تخريج فعل إبراهيم، فإن المقطوع به والذي يهمّنا هو مسألة الأقوال لا مسألة الأفعال التي لها بحث آخر. وكما رأينا، إبراهيم مارس حريّته الكلامية بأقصى درجة ممكنة، فسبّ من شاء بما شاء، وطعن بمن يشاء بما شاء. وما أحسن قومه حيث تركوه ولم يؤذوه بسبب

تلك الأقوال حتى حين واجههم بها. وكمجرّد مثال-وإن كنّا لا نريد الاستطراد وضرب الأمثلة الخارجة عن القرءان- لكن فقط حتى أقرّب عظمة وخطورة ما قاله إبراهيم ومدى حرية الكلام التي تركها له قومه، فتأمل في هذا النصّ الفقهي الذي كتبه ابن عبد البرّ، وهو فقيه من المذهب المالكي السنّي، وهو من كتابه الكافي-باب حكم القذف (كل من آذى مسلماً بلسانه بلفظ يعرّه به ويقصد أذاه، فعليه في ذلك الأدب البالغ الرادع له ولمثله، يقمع رأسه بالسوط أو يضرب بالدرة ظهره أو رأسه، وذلك على قدر سفاهة القائل وحال المقول له) انتهى. أقول: بغض النظر عن كون هذا الكلام من اختراع هذا الكاتب ولا علاقة له بدين الله تعالى وعدله، لكن تأمل أن مجرّد التلفظ بشئ يؤذي المسلم فللحاكم أن يؤذيه في بدنه، أي المعاقبة على الكلمة. الآن تصوّر لو أن نفس هذا المبدأ طبّقه قوم إبراهيم على من يتعرّض لأي أحد منهم بلفظ يؤذيه بلسانه، ألا يكون لقول إبراهيم لأبيه ولقومه كلّهم السلف والخلف منهم {لقد كنتم أنتم واباؤكم في ضلال مبين} وبعدها {أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون}، وما أشبه ذلك مما يقوله الأنبياء لأقوامهم والقرءان محشو به، من رميهم بكل صغيرة وكبيرة تسوءهم وتطعن في نواياهم وأشخاصهم وعقولهم وأديانهم، كم عقوبة وسوط ودرّة كان إبراهيم والأنبياء سيستحقّون حينها؟ نصّ آخر ونختم به إن شاء الله، وهذه المرّة من الفقه الشيعي الإمامي، وهو من كتاب شرائع الإسلام كتاب الحدود لجعفر الحلّي، (مَن سبّ النبي صلى الله عليه واله وسلم، جاز لسامعه قتله ما لم يخف على نفسه أو ماله أو غيره من أهل الإيمان. وكذا من سبّ أحد الأئمة عليهم السلام/ من ادّعى النبوة وجب قتله.) انتهى. من سب النبي، من سبّ الأئمة، من ادّعى النبوة. العقوبة: القتل. الآن، طبّق هذا على الأنبياء. سبّوا أقوامهم وأباء أقوامهم وآلهة أقوامهم، فأي ظلم بعد ذلك إن كانوا قد قتلوهم لأنهم يعتقدون في الذين تعرّضوا للسبّ أنهم في العظمة والمقام مثل النبي والأئمة عند هذا الشيعي. وبعد، من ادعي النبوة يُقتَل عنده، وذلك لأنه يعتقد بأن النبوة وجودياً وواقعياً انتهت وهي عقيدة دينية، بالتالي من ادعى ما يخالف هذه العقيدة عنده هو كاذب ومبطل لامحالة، ويرى أن عقوبته القتل. حسناً، فماذا عن الذي يعلم ويعتقد بأن النبوة شئ باطل من الأساس، وفي عقيدته الدينية أن الرحمن لا يرسل أحداً ولا ينبئ أحداً، فإن الذي يدّعي النبوة-ولو كان "نبياً" عندنا معشر المسلمين-يكون بمنزلة الذي مَن ادّعي النبوة وهو بين المسلمين، أي هو كاذب مبطل وينسب لنفسه مقاماً ليس له ويكذب على الله ويفتري عليه. فماذا لو قتلوه، كيف يحتجّون عليهم بعد ذلك بأنهم من الظالمين بهذا القتل. ولا يخفى أن لا شئ من السبّ والادعاء في كتاب الله عليه عقوبة قتل ولا عقوبة مسّ شعرة من بدن المتكلّم، كما رأينا إلى الآن، وكما يقتضي العدل، وكما يقتضي الإنصاف. لكن القوم يخترعون الأحكام من دون الله، ولا غرابة أن الله لم يزلّ يذلّهم وانتهى الأمر بإهلاك سلطانهم حتى صاروا يشحذون السلطة والقيمة ويداهنون ويلفّون ويدورون، والله حسيبهم فيما يصفون.

٦٣٨-{فإن تولّوا فقل "ءاذنتكم على سواء، وإن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون. إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون. وإن أدري لعلّه فتنة لكم ومتاع إلى حين".} أقول: قوله {لعله فتنة} أي قولي لكم {إن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون} لعله فتنة لكم، ومتاع إلى حين، بمعنى أن حجب الله هذه المعلومة عنكم، وعدم تحديدي لكم أقريب أم بعيد ما توعدون، لعله فتنة لكم. وبناء على ذلك، حتى قول النبي قد يكون موصوفاً بأنه "فتنة" لبعض الناس أو لجميعهم. فليس كل قول لابد أن يكون واضحاً قاطعاً، أو لا فتنة فيه لأحد بأي وجه، حتى يكون قولاً مشروعاً وجائزاً. كما وجدنا في قول إبراهيم "فعله كبيرهم هذا" أنه كان غير صادق وفتنة لقومه حتى يرجعوا لأنفسهم وينظروا في الأمر بجدّية وما إلى ذلك. فالقول قد

يكون كاذباً، ومع ذلك ينطبق به نبي. والقول قد يكون مشككاً لا أدرياً، ومع ذلك يدعو النبي إلى ذلك الشئ. والقول قد يكون فتنة لقوم، ومع ذلك يتكلّم به النبي.

٦٣٩-{قال "رب احكم بالحق، وربّنا الرحمن المستعان على ما تصفون".} أقول: فمن أراد الاستعانة على وصف الآخرين الذي يكرهه ولا يرضيه ويخالف ما يؤمن به، فليستعن بربّه الرحمن. ولا يستعن بسلاح ولا بعنف. {ربّنا الرحمن المستعان على ما تصفون} وحسبكم هذا إن كنتم مؤمنين.

—سورة الحج—

٦٤٠-{ومن الناس مَن يجادل في الله بغير علم، ويتّبع كل شيطان مريد. كُتِبَ عليه أنه مَن تولّاه فأنّه يُضلّه ويهديه إلى عذاب السعير.} أقول: المجادلة بغير علم تظهر بالكلام. ولا عقوبة عليها كما ترى، إلا العقوبة الأخروية في عذاب السعير. هذا ما كتبه الله على ذلك المجادل، {كُتِبَ عليه}. عقوبته الضلال عن الطريق المنير والهداية إلى عذاب السعير.

٦٤١-{يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث، فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة..وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج.} أقول: علاج الريب في أمور الإيمان، بالكلام وضرب الأمثال. وليس بمعاقبة وإيذاء المرتاب في بدنه ونهب ماله. البعث الذي هو أهمّ قضية دينية شرعية وحتى التوحيد يعتمد عليها من وجه، هذا البعث لم يعالج الله المرتاب ويأمر نبيّه إلا بالتكلّم معه وتوضيح الحقائق له وضرب الأمثال باستعمال الألفاظ كما تراه في الآية.

٦٤٢-{ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. ثاني عطفه ليُضلّ عن سبيل الله، له في الدنيا خزي، ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق. ذلك بما قدَّمت يداك وأن الله ليس بظلَّام للعبيد.} أقول: المقصود هنا شخص ليس فقط {يجادل في الله} لكنه شخص {يضلّ عن سبيل الله}. فاجتمع فيه الجدل والإضلال. أما الجدل فهو من الأقوال قطعاً. أما الإضلال عن سبيل الله فيحتمل أن يكون بواسطة قول وبواسطة فعل وحتى بواسطة شئ هو عدوان كأن يفتن الناس في دينهم ويعذّبهم في أبدانهم ليتركوا سبيل الله ويرتدّوا عن دينهم أو يمتنعوا من الأساس عن الدخول في سبيل الله كما فعل آل فرعون مثلاً. فالإضلال عن سبيل الله يحتمل أن يكون بالقول ويحتمل أن يكون بالفعل غير العدواني ويحتمل أن يكون بالفعل العدواني الإكراهي للغير. فهو لفظ مبهم. ولذلك تجد في الجزاء قال الله {له في الدنيا خزي} هذه واحدة، {ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق} هذه ثانية. {ذلك بما قدَّمت يداك}. فالكلام هنا عن شئ قدَّمته يدا هذا الصنف من الناس. أما عذاب يوم القيامة فقد عرفناه. فماذا عن خزي الدنيا، ما هو بالضبط؟ كما ترى، فإنه لفظ يحتمل. ولو استقرأنا القرءآن سنجد أن الله حكم بالخزي في الدنيا على فئات من الناس:-

أ-(ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون). هؤلاء قتلوا وأخرجوا أناساً من ديارهم. أي فعلوا جرماً دنيوياً في حق غيرهم.

ب-(ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم). هؤلاء اعتدوا على مساجد الله، أي معابد الناس ومنعوهم من العبادة في بيوت الله. وهو جرم دنيوي وهو من القتال في الدين.

ج-(انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم). هؤلاء حاربوا وأفسدوا في الأرض، وهو جرم دنيوي ومن الاعتداء على الناس وأموالهم.

د-(يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم اخرين لم ياتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم.) هؤلاء الذين نافقوا، والمفتونين في دينهم. ولم يحدد الخزي في الدنيا على يد الله أم على يد الناس يكون، كما حدده في آية المحاربة وأنه خزي على يد الحكام الذين يعاقبونهم على حربهم وإفسادهم.

هـ-(فلولا كانت قرية امنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم الى حين.) الخزي هنا كان شئ حصل بأمر الله ويده تعالى، إذ عذاب قوم يونس كان شئ من فعل الله وليس من فعل البشر وحكمهم.

و-(كذَّب الذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لا يشعرون. فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون.) هنا الخزي بالنصّ هو شئ "أذاقهم اللهم" إياه.

أقول: ثم توجد آيات تذكر الخزي في الآخرة. فكما ترى من الاستقراء التام السابق لذكر الخزي في الدنيا، فإنه قد يكون الخزي بسبب عدوان سابق من المتعرض للخزي في أمر دنيوي وعدوان على الناس مثل المحارب والمفسد في الأرض، وقد يكون بسبب كفر وأمر ديني بينهم وبين الله فالله يتولّى إذاقتهم الخزي في الحياة الدنيا مثل قوم يونس. بالتالي، قوله تعالى في الآية محلّ نظرنا {له في الدنيا خزي} يحتمل أن يكون خزياً على عدوان بشري تقدَّم منه بالتالي يكون خزياً بيد البشر، ويحتمل أن يكون خزياً ظلم ديني تقدَّم منه بالتالي يكون خزياً بيد الله تعالى. ولذلك، وتأمل دقّة القرءان، لمّا ذكر عبارة تحتمل العقوبة البشرية وهي عبارة (ليضل عن سبيل الله)، وجدناه يذكر الخزي في الدنيا، لكن في الآية السابقة-الدليل ٦٤٠- لم يذكر أي كلمة تحتمل عقاباً في الدنيا فلم نجده يذكر إلا المجادلة بغير علم واتباع الشيطان وهو أمر معنوي وقلبي وشخصي.

إذن، المقصود في الآية هو شخص صدر منه جدل وإضلال للآخرين عن سبيل الله. وحيث أن الإضلال يحتمل أن يكون إضلالاً قهرياً عدوانياً ويحتمل أن يكون إضلالاً دعوياً كلامياً وسلمياً، وجدنا الله تعالى يذكر جزاء الشخص المقصود بعبارة فيها احتمال يشمل الجزاء المناسب له في الدنيا والآخرة. أما جزاء الآخرة، فهو المتعلّق بالمجادلة، وذلك مثل ما ورد في الدليل ٦٤٠. وأما جزاء الدنيا، فيحتمل أن يكون خزياً بيد الله أو خزياً بيد حكم البشر، ولذلك قال تعالى {له في الدنيا خزي} ولم يحدد مَن في الدنيا سيُنزل به الخزي، أي لم يحكم عليه بعقوبة محددة ثم يتبعها بذكر الخزي في الدنيا كما ذكر في آية المحاربة. فالآية مجملة ولا يؤخذ منها حكم معيَّن يقوم به بشر. والآية خبر، وليست أمراً لأحد بالقيام بشئ معيّن. فلا يصحّ الاستدلال بقوله تعالى {له في الدنيا خزي} على أي عقوبة دنيوية بشرية لا على المجادلة ولا على الإضلال عن سبيل الله.

٦٤٣-{يدعوا من دون الله ما لا يضرّه وما لا ينفعه، ذلك هو الضلال البعيد. يدعوا لمن ضرّه أقرب من نفعه، لبئس المولى ولبئس العشير.} أقول: دعاء غير الله قد يعلنه صاحبه بالكلام. والدعاء في الآية يحتمل الدعاء السرّي والدعاء الجهري المعلن، إذ {يدعوا} مطلقة وعامّة في الاثنين وكلاهما محتمل بالتساوي. فلو أسرّ بالدعاء، فلا يتعلّق بحث مسألته بهذا الكتاب، لأن الأحكام لا تصل إلى السرائر وإنما تتعلّق بالمظواهر. ولو أعلن الدعاء وأظهره وسمعه غيره، فكيف نتعامل معه بناء على هاتين الآيتين؟ لا يوجد في الآيتين إلا تبيان بطلان قيمة هذا الدعاء له، ولا يوجد فيها أمر بمعاقبته على دعاء أحد من دون الله.

٦٤٤-{هذان خصمان اختصموا في ربّهم، فالذين كفروا قُطِّعَت لهم ثياب من نار يُصبّ فوق رءوسهم الحميم. يُصهَر به ما في بطونهم والجلود. ولهم مقامع من حديد. كلّما أرادوا أن يخرجوا منها من غمّ أُعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق.} أقول: الاختصام في الله قد يظهر في الدنيا بين الناس بالكلام. وليس في الآية كجزاء للذين كفروا من الخصوم المتخاصمين في ربّهم إلا الجزاء الأخروي.

٦٤٥-{وهُدوا إلى الطيب من القول وهُدوا إلى صراط الحميد.} أقول: هُدوا إليه ولم يُجبَروا عليه. والآية تابعة للآية قبلها التي تذكر دخول المؤمنين الجنّة. ولو حملناها على الدنيا، فالآية تذكر الهداية إلى الطيب من القول وإلى صراط الحميد وليس الإجبار على شئ منهما. وليس فيها معاقبة مَن لا يهتدي إلى الطيب من القول، فيخبث قوله ويسوء لفظه. هذا بغض النظر عن معنى القول في الآية، هل هو قول كلمة التوحيد أو غير ذلك من القول بالمعنى العامّ. فمن الحسن أن يهتدي الإنسان إلى الطيب من القول بدلاً من الخبيث من القول، لكن لا يجوز حسب الآية إجبار أحد وإكراهه على ذلك، بل لا فضل له لو تم إكراهه على الطيب من القول بينما باطنه وحريّة نفسه لو ظهرت لما انكشف إلا عن الخبيث من القول.

٦٤٦-{ذلك ومَن يُعظِّم حرمات الله فهو خير له عند ربّه..فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور. حنفاء لله غير مشركين به، ومن يشرك بالله فكأنما خرَّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق. ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب.} أقول: في الآيات دليلان.

الدليل الأول، عن التعظيم. ذكر القرءان تعظيم حرمات الله، وتعظيم شعائر الله. يحتمل التعظيم أن يكون عملاً باطنياً أو عملاً ظاهراً، والعمل الظاهر يحتمل الاشتمال على القول. أي التعظيم بواسطة القول. فمن هذا الوجه، ولو حملناه أيضاً على التعظيم القولي الظاهر، بالتالي النهي عن عدم تعظيم الحرمات والشعائر بالقول بناء على أن الله أمر بالتعظيم، فالنتيجة هي التالي: ليس في الآية الإكراه على هذا التعظيم. البرهان، {ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربّه}، فبنى الحكم بالتعظيم على العلم بكون التعظيم {خير له عند ربّه}، ولم يبنه على الخوف من عقوبة على يد بشر يقومون بواجب فرض التعظيم على الناس معاقبة كل من يأتي بما يضاد التعظيم بواسطة القول. وكذلك في الأخري قال {ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب} فبنى تعظيمها على العلم بأنها من تقوى القلوب، بالتالي من أراد تحصيل تقوى القلوب فعليه بالتعظيم وإظهاره، ولم يبنه على عقوبة تطالب قالب وبدن ومال الإنسان في حال لم يعظِّمها.

الدليل الثاني، عن قول الزور. قال تعالى {اجتنبوا قول الزور} ثم أشار إلى كون الأوثان والزور من الشرك في الآية التالية، ورتَّب الجزاء عليهما فقال {فكأنما خرّ من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق.}. إذن نحن بين احتمالين، إما أن نأخذ الآية ٣٠ كآية كاملة، وهو الأرجح، أي أنها غير متّصلة بما بعدها التي تذكر الشرك وترتّب الجزاء عليه بمثال الهوي في مكان سحيق، وإما أن نأخذها على أنها متّصلة بما بعدها. فلو قلنا بالاستقلال، لكان قوله تعالى {اجتنبوا قول الزور} نهي بدون باعث غير نفس النهي الإلهي، أو أن شرحه له موضع آخر من القرءان وليس هذه الآية. وعلى الأول، لا يكون الله قد وضع عقوبة على قول الزور المقصود في هذه الآية. وعلى الثاني، يكون قول الزور منقسم إلى احتمالات معانيه المختلفة فيأخذ حكماً مختلفاً بحسب نوع الزور المقول، وإن كان الأرجح من سياق الآية التي تذكر الحج أن الزور المقصود هو دعاء غير الله ونسبة الأمور للشركاء، ولذلك ذكر قبلها الأوثان وبعدها الحنيفية غير الشركية، وبناء على ذلك نفهم لماذا لم يرتّب الله عقوبة على قول الزور في الدنيا لأن عقوبتها أخروية مثل ما مرّ في الدليل ٦٤٣ من هذه السورة، فضلاً عن كل ما سبق من أدلّة في القرءان وهذا الكتاب. وعلى الاحتمال الآخر، أي أنها متّصلة بما بعدها، فأيضاً لا عقوبة في الدنيا على قول الزور المقصود هنا بحسب نصّ الآية، إذ إنما ضرب الله مثلاً لمن يشرك به ولم يأمر بمعاقبته.

الحاصل: على كل وجه، لا عقوبة منصوصة لا على عظم تعظيم حرمات وشعائر الله، ولا عقوبة منصوصة على قول الزور المقصود في الآية بنصّ الآية.

تنبيه: لاحظ أن الله لما أراد الدعوة إلى تعظيم حرماته قال {فهو خير له عند ربّه}، ولما أراد الدعوة إلى تعظيم شعائره قال {فإنها من تقوى القلوب. لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى}. أي التعظيم فرع مشاهدة قيمة الشئ ومنفعته في الدنيا والآخرة. بالتالي، التعظيم فرع الانتفاع. وكلّما زادت منفعة الشئ، زاد التعظيم له. وعليه، الطريق إلى التعظيم التذكير بالخير والمنفعة، والطريق إلى تغيير عدم التعظيم هو التذكر بالخير والمنفعة في الدنيا والآخرة. أما ما يأتي من صورة التعظيم أو صورة عدم عدم التعظيم-نعم "عدم" مرّتين- بسبب الخوف من عقوبة في النفس أو المال على يد البشر، فهذا ليس تعظيماً ولا قيمة له عند الله وإنما هو اتّقاء البشر لا غير. القوانين تفسد الدين.

٦٤٧-{ولكل أمّة جعلنا منسكاً ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام..} أقول: ذكر اسم الله من الكلام، كما ترى فالأمر بالذكر في الآية مبني على الطاعة، أي لا يوجد إجبار لأحد ليذكر اسم الله، لكن الذكر دعوة مبنية على {ما رزقهم من بهيمة الأنعام}. فمن شاهد النعمة ذكر اسم المُنعِم.

وكذلك في الآية بعدها {والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف} فالأمر بالذكر فرع مشاهدة الخير ومعرفة أن الله هو المنعم بها. ولا إكراه على ذكر اسم الله عليها.

وكذلك في الآية بعدها {..كذلك سخّرها لكم لتكبّروا الله على ما هداكم وبشِّر المحسنين.} فمشاهدة التسخير أساس الأمر بالتكبير، وكذلك يعزز الأمر الاستماع للتبشير. فالأمر بالتكبير مبني على الطاعة والإرادة.

٦٤٨-{أُذن للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا "ربّنا الله"، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدِّمَت صوامع وبِيَع وصلوات ومساجد يُذكَر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله مَن ينصره إن الله لقوي عزيز. الذين إن مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور.} أقول: هذه من أهم الآيات في مسألة العنف في هذه الشريعة الإلهية. وفيها تفسير قضية القتال المشروع وأسبابه. فتعالوا ننظر فيها بالتفصيل بإذن الله.

المقطع من ثلاث آيات. والكلام فيها على فريق من الناس تعرّضوا للظلم بسبب شئ صدر منهم فأذن الله لهم في القتال ووعدهم النصر.

السؤال الأوّل: ما هو الظلم الذي تعرّضوا له؟ الجواب: قال تعالى {أُذِن للذين يُقاتَلون، بأنهم ظُلموا}. فالشئ الأول هو أنهم {يُقاتَلون}. أي يوجد فريق من الناس يقاتلهم فعلياً. الشئ الآخر، {بأنهم ظُلموا} إذ لا يكفي أن يكون الإنسان يقاتله إنسان آخر حتى ينصره الله، لأن الإنسان قد يقاتله غيره بحق وبعدل بل يكون من الواجب عليه قتاله كقتال الباغي. ولذلك لم يكتفي الله بأن يقول {أُذن للذين يُقاتَلون} وسكت، بل قيَّد {بأنهم ظُلموا} أي يتعرّضوا لقتال غيرهم، بظلم وليس بحق. فما هو هذا الظلم؟ جوابه في الفقرة الأولى من الآية التالية، {الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا "ربّنا الله"}. السبب الأوّل هو {أُخرجوا من ديارهم بغير حق} لأن الإخراج من الديار قد يكون بحق، مثل عقوبة النفي من الأرض، أو مصادرة دار الشخص بسبب دين عليه أو ما إلى ذلك من أسباب هي من الحق ويجوز

بها إخراج الشخص من داره كرهاً. فالله لم يكتفي بعبارة {أُخرجوا من ديارهم} لأنها لو كانت كذلك لكانت مبهمة وتحتمل الإخراج بحق أو الإخراج بغير حق. فبيَّن تعالى المقصود فقال {أُخرجوا من ديارهم بغير حق}. والسؤال الآن، ما هو سبب إخراجهم من ديارهم إذن؟ يفسّر الله لنا ذلك فيقول {بغير حق، إلا أن يقولوا "ربّنا الله"}. إذن قوتلوا، وأُخرجوا من ديارهم، عقوبة على البيان وعقوبة على الأديان. تأمل، {إلا أن يقولوا} فإذن بسبب قول شئ ما، فلا حرية للكلام، توجد عقوبة قهرية وإكراهية بسبب قول شئ ما. وهذا يكشف عن كون أهل الجاهلية يعاقبون على القول ويجيزون لأنفسهم ذلك، لا أقلّ هذا النوع من القول. هذا بالنسبة للعقوبة على البيان. أما العقوبة على الأديان، ففي قوله تعالى {إلا أن يقولوا "ربّنا الله"} إذ قولهم "ربّنا الله" يدلّ على دين معيّن، يدلّ على علاقة معيّنة بالله تعالى، أي مخالفة العقيدة السائدة التي لا ترى إمكانية ربوبية الله المباشرة لأحد من البشر، بل البشر يعبدون الوسائط والوسائط تعبد الله لا غير، وقضايا أخرى دينية ودنيوية تتضمنها مقالة "ربّنا الله". المهم أنها عقوبة إكراهية بسبب دين الشخص. الخلاصة: تعرَّض بعض الناس للقتال بظلم، والإخراج من ديارهم بغير حق. وكان القتال والإخراج عقوبة على شئ قالوه ودين دانوا به وأظهروه. فأهل السيطرة في بلادهم كانوا لا يرون حرية البيان ولا حرية الأديان، وكانوا يجيزون لأنفسهم المعاقبة عليهما من حيث المبدأ، حتى لو وصلت العقوبة إلى القتال والإخراج من الديار. أي الاعتداء على النفس، وهو المقصود بالقتال "يُقاتَلون"، والاعتداء على الأموال والأملاك، وهو المقصود بالإخراج "أُخرجوا من ديارهم". ولا توجد عقوبة في الدنيا غير عقوبة تنزل بالنفس أو عقوبة تنزل بالمال.

ثم يُظهر الله تعالى علّة من علل الإذن بالقتال فيقول {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، لهُدِّمَت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يُذكَر فيها اسم الله كثيراً}. فإذن هو قتال دفاعي، {دفع الله الناس بعضهم ببعض}. فهم تعرَّضوا للقتال ظلماً، وهم سُلبوا أموالهم بغير حق. فالآية بنصّها ومفهومها، بحروفها وبفكرتها، تدلّ على أن القتال المأذون به دفاعي. ومن هنا نستنبط الحكم التالي: كل من اعتدى على الناس بسبب أقوالهم أو إيمانهم، فقتاله حقّ. ولاحظ أن عبارة {دفع الله الناس بعضهم ببعض} قد ظهرت في موضع آخر من القرءان، وذلك في قصّة طالوت. إذ قال تعالى في نهايتها بعد قتل داود جالوت، "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين". وحين تنظر في علّة جواز محاربة جالوت، ستجد أن القوم قالوا لنبيهم "وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أُخرجنا من ديارنا وأبناءنا". فهؤلاء أُخرجوا من ديارهم فقط، بينما الآية محلّ الشاهد القوم فيها قد تعرّضوا للقتال وللإخراج من الديار معاً. وليس في قصّة طالوت ذكر سبب الإخراج من الديار، أي لماذا أُخرج بنو إسرائيل من ديارهم. لكن في الآية محلّ الشاهد، التعليل منصوص عليه، وهو القول والدين. وجمع الله القتال والإخراج في آية واحدة فقال لبني إسرائيل "تقتلون أنفسكم وتخرجون أنفسكم من دياركم". وهذا ما حصل للمؤمنين في الآية محلّ الشاهد. تعرّضوا للقتال في أنفسهم بظلم، وتعرّضوا للإخراج من ديارهم بغير حق. وبقية آيات القرءان، وكذلك الروايات المعلومة، تشهد لهذا المعنى ويعرفه المؤمن والكافر.

ثم يذكر الله حال المنصورين من لدنه إن مكّنهم في الأرض، فيقول {ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر} وذلك يظهر بالكلام. بالتالي، الأمر والنهي حرّ في البلاد التي ينصر الله أصحابها، وليس كل قاهر منصور من الله بالمعنى الخاص للنصر المقصود في الآية وإنما هو شئ مخصوص بالمؤمنين.

النتيجة: معاقبة أحد في نفسه أو ماله بسبب قوله أو إيمانه، هو ظلم وبغير حق. وأذن الله لمن يقع عليه هذا الظلم ويُسلَب حقوقه بقتال ظالميه والمعتدين عليه والدفاع عن نفسه وماله.

٦٤٩-{والذين سعوا في ءاياتنا معاجزين، أولئك أصحاب الجحيم.} أقول: لو كان سعيهم بالكلام، فعقوبتهم المنصوص عليها هي الجحيم أي الآخرة.

٦٥٠-{وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيّته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله ءاياته والله عليم حكيم. ليجعل ما يُلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد. وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربّك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم وإن الله لهاد الذين ءامنوا إلى صراط مستقيم. ولا يزال الذين كفروا في مرية منه حتى تأتيهم الساعة أو يأتيهم عذاب يوم عقيم.} أقول: محلّ الشاهد هنا التنبيه على فائدة ما يلقي الشيطان حتى في أمنية الرسل والأنبياء. بغض النظر عن تفصيل معنى الأمنية وما ألقاه الشيطان، لكن الظاهر أنه شئ ظهر للناس، وإلا لما انفعل له المؤمن والكافر كما شرح الله حالهم. فحتى إلقاء الشيطان تركه الله حرّاً، مع أن الله نسخ وأحكم آياته بعد ذلك، فلماذا تركه حرّاً ليلقي في أمنية الرسل والأنبياء؟ الجواب: حتى يتميّز الكافر من المؤمن كما شرح سبحانه. فالذي في قلبه مرض وقسوة سينفعل بطريقة، والذي أوتي العلم سينفعل بطريقة أخرى. بالتالي، الله يأذن بنشر الفتنة الشيطانية حتى يتميّز الناس ويظهر حال قلوبهم. وهكذا نقول نحن في أحد أسباب وفوائد حرية الكلام المطلقة، ولا تكون حرية الكلام إلا مطلقة وإلا ليست بحرّة. فحتى في ما يلقي شياطين الإنس والجن من الكلام فائدة.

ثم يبيّن سبحانه أن الذين كفروا لن يزالوا في مرية من كلام الرسل والأنبياء، أي الوحي، حتى يوم القيامة أو الهلاك على يد الله في الدنيا كسنّت الأوّلين. بالتالي، لم يضع الله عقوبات في الدنيا حتى يمنع المرية. ولم يقل: إذا أظهروا المرية منه فافعلوا بهم وافعلوا. لكن قال {لا يزال الذين كفروا في مرية منه حتى تأتيهم الساعة أو يأتيهم عذاب يوم عقيم}.

٦٥١-{لكل أمّة جعلنا منسكاً هم ناسكوه، فلا ينازعنّك في الأمر، وادعُ إلى ربّك إنك لعلى هدى مستقيم.} أقول: الدليل الأوّل أن عدم منازعة النبي في الأمر مبنية على حقيقة كلّية هي {لكل أمّة جعلنا منسكاً هم ناسكوه} بالتالي، لم ينه عن منازعة النبي في الأمر بناء على خوف عقوبة النبي، لكن بناء على حقيقة كلّية، وحيث أن النبي يعرف هذه الحقيقة الكلّية فلا يبالي بمنازعة أحد له في هذا الأمر.

الدليل الثاني {ادع إلى ربّك، إنك لعلى هدى مستقيم} فالنبي يعلم أنه على هدى مستقيم، ولذلك يدع إلى ربّه. فالدعوة ناشئة من علمه الذاتي باستقامة ما هو عليه، وليس بناء على إذن أحد ولا يحق لأحد تقييد دعوة النبي بناء على إذنه ورأيه وهواه مثل فرعون. الدعاة يدعون لأنهم يعلمون أو يعتقدون بصدق ما عندهم، وليس بإذن أحد غير وجدانهم وضميرهم. ولم يقل الله للنبي: ادع إلى ربّك بشرط أن يسمح لك الناس في بلادك. أو ما شابه ذلك.

٦٥٢-{وإن جادلوك فقل "الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون.} أقول: مجادلة النبي ليست جريمة يستحق عليها الإنسان معاقبة من النبي والسلطة الدينية أو سمّها ما شئت. {إن جادلوك} هذه من طرفهم، فماذا تفعل أنت؟ {فقل" الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم

القيامة فيما كنتم فيه تختلفون}. فهو مأمور بقول، وأعلمه الله بأنه سيحكم بينهم في أمر النسك وما تختلفون فيه من أمر الدين يوم القيامة، لأن الآية سياقها الكلام عن النسك ومنازعة النبي ومجادلته فيه. فسواء أخذنا المجادلة المقصودة هنا على أنها متّصلة بالكلام قبلها عن النسك أو أخذها مطلقة، فعلى الوجهين لم يأمر الله النبي لمواجهة المجادلة والمنازعة-وكلاهما من أنواع القول-إلا بالقول وإرجاء الفصل في الاختلاف فيها إلى الله يوم القيامة وتفويض علم عملهم إلى الله {فقل "الله أعلم بما تعملون".} وهو ظاهر بإذن الله. ففكرة أو خرافة أن مجادلة النبي هي جريمة يستحق صاحبها العقوبة في نفسه وماله هي بحد ذاتها جريمة وعدوان لمن عوقب بها أن يعاقب من عاقبه كما قال الله في نفس السورة الآية ٦٠ {..ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بُغي عليه لينصرنّه الله إن الله لعفو غفور.} ثم فصّل الله قاعدة العدالة في المعاقبة هذه فقال {ذلك بأن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وأن الله سميع بصير} بالتالي كما أن الطبيعة فيها ما ذكرته الآية، وكما أن الله من أسمائه السميع والبصير، كذلك يجوز للإنسان ردّ العقوبة الباطلة على من عاقبه بها، أي هي من الحق الطبيعي والإلهي.

٦٥٣-{وإذا تُتلى عليهم ءاياتنا بيّنات، تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر، يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم ءاياتنا، قل "أفنبئكم بشرّ من ذلكم، النار وعدها الله الذين كفروا وبئس المصير".} أقول: لاحظ أوّلاً فكرة السطو بالذين يتلون الآيات، {يسطون} تعني البطش والأخذ بالأيدي، أي ارتكاب العنف المادي. لاحظ استعداد الذين كفروا لارتكاب العنف بسبب تلاوة الآيات أي سماع كلام من الآخرين لا يعجبهم. الانفعال بالعنف والعدوان بسبب سماع نوع من أنواع البيان، هذا من أخلاق كفار قريش وأشباههم. لكن، لأن الآية لم تخبر عن أنهم سطوا فعلياً بالذين يتلون الآيات، وإنما ذكرت ظهور المنكر في وجوههم و{يكادون يسطون} بالتالي لم يسطوا فعلاً لكن كادوا، فحيث أن انفعالهم لم يتحقق كاملاً وإن كادوا، نعم قد حققوا ذلك في مقام آخر كما مرّ معنا، لكن في هذه الآية لم يذكر إلا ظهور المنكر على وجوههم وقرب البطش بالمتكلّمين بالآيات، فلذلك لم يأمر الله بمعاقبتهم لكن أمر النبي بالردّ بالقول فقط {قل أفنبئكم بشرّ من ذلكم، النار}. بالتالي، يحق للسامع أن ينفع كما يشاء في نفسه، وحتى لو ظهر على وجهه، وحتى لو كاد أن يبطش بنحو لم يتجسّد العدوان فعلياً، فطالما أنه لم يبطش ويعتدي بيده على غيره، فلينفعل كما يشاء. وفي الطرف المقابل، للمؤمن أن يريد بالقول عليه ويتوعده بالنار ويقول ما يشاء. طالما أن الأيدي لم تمتد، فللعواطف أن تتجسّد وللألسنة أن تمتد. ولله الحمد والمجد.

—سورة المؤمنون—

٦٥٤-{قد أفلح المؤمنون..والذين عن اللغو معرضون..والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون..أولئك هم الوارثون. الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون.} أقول: اللغو من الكلام، والعهد من الكلام. والإعراض عن اللغو ومراعاة العهد من الالتزامات الكلامية. فعلى ماذا بناها الله في هذه الآيات؟ بناها على خبر يربط بين أسباب وآثار. فمن صدّق الخبر، وأراد الآثار، فعليه الأخذ بالأسباب المذكورة في المقطع. والخبر هو {قد أفلح المؤمنون} و {أولئك هم الوارثون. الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون.} وهو الأثر. فمن أراد أن يرث الفردوس والخلود فيها، فعليه أن يتّخذ السبب الملائم لها. والسبب الملائم هو العمل والتحقق بالأمور المذكورة في الآيات التي بينهما. ومن هذه الأسباب الإعراض عن اللغو، ومراعاة العهد.

فإذن الباعث على الإعراض والمراعاة هو باعث عقلي تصديقي، إرادي طوعي، أخروي ربّاني. فليست هذه الآيات من القانون الدنيوي الإكراهي الخارجي البشري في شئ.

فإن قلت: لكن من الأسباب المذكورة حفظ الفرج، وقد علمنا من القرءآن أن الزنا سبب للعقوبة في الدنيا. فما الذي يجعل بقيّة الأسباب غير عرضة للعقوبة في الدنيا أيضاً على يد البشر مثل الزنا؟ الجواب على هذا الاعتراض كما أجبنا من قبل في سورة الأنعام آية ١٥١. وخلاصته: هذه الآيات محلّ الشاهد لا تتحدّث عن عقوبة، ونحن إنما نتكلّم عن الآيات التي بين أيدينا، فإذا ثبت في موضع آخر من القرءان وجود عقوبة دنيوية بشرية إكراهية (أي قانونية حسب ما اصطلحنا عليه) على عدم الإعراض عن اللغو أو عدم مراعاة العهد، فحينها نأخذ به حسب مجاله وسياقه وتفاصيله المنصوص عليها. هذا جواب. جواب آخر أن في الآيات محلّ النظر {الذين هم في صلاتهم خاشعون} فلو كان مجرّد ذكرها في سياق آيات تذكر حفظ الفرج يجيز وضع عقوبة قانونية، لكان من الجائز أو الواجب وضع عقوبة على عدم الخشوع في الصلاة، وهو كما ترى. وجواب ثالث، أنه قد سبق أن وجدنا آيات تتحدّث عن مجالس يتم فيها الخوض في آيات الله والاستهزاء بها، وهذا من أصدق مظاهر اللغو، وهي آيات "مدنية" كما يقولون أي كان للنبي قدرة فيها على القهر والإكراه إن شاء، لكننا لم نجد في الآية أي أمر بمعاقبة أولئك الذين لم يُعرضوا عن اللغو ولا الذين جلسوا معهم وإنما جعلت عقوبتهم أخروية.

وإن قلنا بأن هذا المقطع من السورة هو مما نزل في مكّة أيام الجاهلية فسنجد لماذا هذه الأمور طوعية بحتة: لأنه لم يكن اللغو المقصود في القرءآن من الأمور التي يعاقب عليها أهل مكة من الجاهليين. ولذلك الإعراض عنها طوعي. أما الصلاة والزكاة وحفظ الفرج فكذلك كلّها أمور مقبولة من حيث الجملة في مكّة ويستطيع الإنسان القيام بها في السرّ، والفروج كانت مباحة من حيث الجملة فليس بالضرورة الاقتصار على الحدود القرءآنية في مكّة أيام الجاهلية. وأما الأمانة والعهد، فيحتمل أن يكون المقصود بها أمانة الله التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها، وكذلك العهد المقصود به عهد الله، كما شرحت الآيات القرءآنية هاتين الكلمتين. بالتالي، يكون المقصود أمانة العقل أو التوحيد، وكذلك العهد عهد الربوبية وعدم الشرك، ونحو ذلك. فعلى هذا المعنى، يظهر أن كل الكلمات في المقطع هي من الأعمال الدينية والشخصية والتي يستطيع الإنسان القيام بها في سرّه وقلبه، والتي إن أظهرها كلّها أو بعضها فلن يجد أحداً يكرهه على خلافها باستثناء الصلاة تقريباً وفي بعض الحالات وحين صارت شعاراً على الحركة المناهضة لسيطرة قريش وأوثانها، لكن قبل ذلك لم يكن ثمّة مشكلة في الصلاة حتى عند الكعبة كما هو معلوم. هذه الفقرة من الاستدلال لا تقتصر على البحث القرءاني البحت، ولذلك أخّرتها إذ ليست مطلوبة لذاتها وإنما المطلوب معرفة القرءان بالقرءآن وفي حدود القرءان، لكن ذكرته لإظهار جانب من البحث قد يتّخذه البعض في دراسة هذا الأمر، وكذلك لأنه احتمال جيّد.

الإعراض عن اللغو، حسب نصّ الآيات، ليس فيه إكراه.

مراعاة العهد، حسب نصّ الآيات، وعلى أخذ العهد بمعناه المطلق الذي يشمل معاهدة الله ومعاهدة الناس مثل "أتمّوا لهم عهدهم إلى مدّتهم"، فليس في الآية إكراه عليه. وأما معاهدة الناس، فإن الذي عاهدتهم لو نقضت عهدك معهم وكان في شروط العهد ما يبيح لهم إكراهك أو معاقبتك فهم سيتولّون معاقبتك ولا حاجة لهم بالقرءآن لاستباحة ذلك منك، وأما أنت فلو كنت مؤمناً فالمؤمنين يوفون بعهودهم وهم عند شروطهم ما استقام لهم من عاهدهم، والذي لا يستقيم لمن استقام له في عهده فهو بالإضافة

لمعاقبة الناس إياه سيجد عقوبة من الله تعالى بالأخصّ لو كان يظهر الإيمان وجعل الله عليه شهيداً في عهده وحلف اليمين باسمه.

الحاصل: لا إكاره في الآيات على مسائل الكلام، لا اللغو ولا العهد. لا في نصّها، ولا في مفهومها. والمفهوم ظاهر بالنصّ.

٦٥٥-{ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال "يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، أفلا تتقون". فقال الملؤا الذين كفروا من قومه "ما هذا إلا بشر مثلكم، يريد أن يتفضل عليكم، ولو شاء الله لأنزل ملائكة، ما سمعنا بهذا في ءابائنا الأوّلين. إن هو إلا رجل به جِنّة، فتربّصوا به حتّى حين". قال "ربّ انصرني بما كذّبونِ". فأوحينا إليه أن اصنع الفلك..} أقول: أما نوح، فطعن في عقل قومه وعملهم، طعن في عقلهم بالأفكار التي جاء بها ورماهم بأنهم لا يؤمنون بها وهي الحقيقة لا غير. وطعن في عملهم حين نفاهم من التقوى ودعاهم إليها. وليس بعد الطعن في العلم والعمل شئ يُطعَن فيه، وما الأخلاق إلا فرع العلم والعمل. أما قومه، فطعنوا كذلك في علمه وعمله وأخلاقه. لكن، العجيب أن قوم نوح انتهوا إلى هذا الأمر {فتربّصوا به حتّى حين} والمفهوم حتى يموت. فتركوا نوح يطعن في عقولهم وأعمالهم وأخلاقهم، وهو وحيد وهم الملأ والقوم تبع لهم، وهذا مستوى عال من حرية الكلام والعدل. لكن نوح، لم يعد يطيق الصبر، وبعد ألف سنة إلا خمسين عاماً، يبدو أن الإنسان ولو كان نبيّاً يفقد صبره، فدعا عليهم بالهلاك. ومن هنا نستفيد حكماً للذين لا يصبرون على من يطعنون فيهم ويتكلّمون ضدّهم وضدّ دعوتهم وأفكارهم، والفائدة هي: ادع الله عليهم، إن شئت. والله لم يزوّد نوح بجيش يقاتل به قومه، لا جيش ملائكة ولا جيش جن ولا جيش إنس ولا حتى جيش حيوانات وطير أبابيل. لماذا؟ لأنهم لم يعتدوا على نوح. تركوه يتكلّم كما يشاء، مع قدرتهم على إهلاكه. لم يقهروا نوحاً، فلم يقهرهم في حياتهم ربّ نوح بقتال يذلّون تحته. على عكس ما حصل مع نبينا محمد، فإن قومه قاتلوه وقاتلوا أتباعه في أنفسهم وأموالهم، كما رأينا في سورة الحجّ وكما هو معلوم للمؤمن والكافر من المؤرخين، ولذلك كان جزاءهم القتال فأيّده الله بأنصار من الملائكة وأنصار من الناس ليقاتل بهم من قاتله وظلمه وسلبه أمواله، ثم لأنه رحمة رحمهم بفتح باب لهم للتوبة. الحاصل: من تركه قومه ليتكلّم بما شاء ولو أراد الطعن فيهم علماً وعملاً وخُلُقاً، فليس له أكثر من الدعاء عليهم إن شاء.

بالنسبة للدعاء على القوم الذين يتركونك تتكلّم كما تشاء، يوجد في تكملة الآية التي يأمر الله بها نوحاً بصناعة الفلك أمراً ملفتاً. قال الله {فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مُغرَقون.}. قد علم الله أن ابن نوح من الظالمين المُغرَقين، فكأن الله مهّد لنوح بشئ ينبهه على عدم صحّة ما دعا به عليهم. وذلك أنه سيندم لاحقاً على هلاك ابنه، وسيحاول التشفع له عند الله، ولن يستجيب الله له. بما أنه أراد الدعاء على المكذّبين له، فابنه من المكذّبين له، فلابد أن يهلك معه البقية. فكان من الأولى أن لا يدعوا عليهم، لأنهم لم يعتدوا عليه ويمنعوه من أداء رسالته. وأما الأعذار التي ذكرها نوح سلام الله عليه فتتلخص في أمرين كلاهما غير سائغ. أما الأوّل فهو {رب انصرني بما كذّبونِ} و "رب إني مغلوب فانتصر". وكلاهما ناظر إلى ذات نوح، أي يريد الانتصار لنفسه وهو يرى الأمر غلبة لنفسه أو غلبة لغيره عليه، والحق أن الرسالة ليست مغالبة لكنها هداية، والرسول ليس له من الأمر شئ حتى يرى تفاعل قومه مع رسالته كأمر يخصّ شخصه. أما الآخر فهو "رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديّارا. إنك إن تذرهم يُضلّوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفّارا". وهذا أيضاً غير معقول، لأن إضلال العباد سيظلّ موجوداً ما بقي الناس في الأرض، وسيضلّ بعضهم

بعضاً، وقد حدث هذا أيضاً مع الأقوام من بعد نوح وقد أخبر الله نوحاً بذلك في بعض الآيات التي عرّفه فيها أن أمما ممن بعده سيدخلوا النار، وهو عين ما وقع وما يقع إلى اليوم. هذا بالنسبة لقوله {يضلّوا عبادك} وهي حجّته الأولى. أما حجّته الأخرى "لا يلدوا إلا فاجراً كفّارا" فأيضاً غير معقولة، والله كما يخرج الحي من الميت فإنه يخرج المؤمن من صلب الكافر كما أخرج نوح نفسه وجعله مؤمناً نبيّاً من بين كل هذا الكفر والفجور الذي عليه قومه، وكذلك الله يخرج الميت من الحي كما أخرج ابن نوح الكافر منه وقال نوح ما قال فيه بعد ذلك. فلو اكتفى نوح بالنظر لنفسه ولابنه، لعرف أن ما عليه القوم وعموم الناس لا يحدد ما سيكون عليه كل أحد ممن يأتي بعدهم، لا المؤمنين لا يلدوا إلا المؤمنين، ولا الكافرين لا يلدوا إلا الكافرين. بل يلد الكافر المؤمن، ويلد المؤمن الكافر. كذلك كان، وكذلك هو الأمر من آدم فمن دونه، فقد ولد ءآدم كافراً ومؤمناً وقتل أحدهم الآخر. فمن هنا نفهم، أن نوح نفد صبره، ولم يعامل قومه بالصبر الذي عاملوه به، وقد تركوه يؤدي رسالته كما يشاء، وكان الأولى بنوح أن يتربّص بهم حتّى حين كما تربّصوا هم به حتّى حين.

نعم، إني أشعر بأن الكثير ممن يقرأ هذه العبارات يضطرب في كيفية نسبة الخطأ أو ما هو دون الأولى لنوح سلام الله عليه. وأقول لهم: لا تضطربوا، فقد ورد في القرءان ما هو أعظم من ذلك منسوباً للأنبياء والرسل. فقد عصى آدم ربّه فغوى، وقد ظنّ داود أن ربّه فتنه، وقد سعى الأسباط في قتل أخاهم وكذبوا على أبيهم النبي، وما إلى ذلك مما يطفح به القرءان ولا يخرجه عن مدلوله إلا جاهل. وشاهد آخر لصدق الاستنباط القرءاني السابق، هو الرواية الصحيحة المعروفة عند جمهور المسلمين حين يستشفع الناس بالأنبياء فيبدأون بآدم فيعتذر فيقول "إنه قد نهاني عن الشجرة فعصيته"، ويستشفعون إلى إبراهيم فيقول "إني قد كنت كذبت ثلاث كذبات". ويستشفعون إلى موسى فيقول "إني قد قتلت نفساً لم أومر بقتلها". ثم يستشفعون إلى عيسى فتقول الرواية "ولم يذكر ذنباً" أي أن عيسى لم يذكر ذنباً كما ذكر آدم ونوح وإبراهيم وموسى. ثم يأتون إلى محمد عليه الصلاة والسلام فيشفع. الآن، قد أخّرت ذكر نوح حتى يتبيّن أن كل نبي استشفعوا به من آدم قد اعتذر عن الشفاعة بذنب أتاه، وبالنسبة لآدم الذنب واضح وكذلك بالنسبة لإبراهيم وبالنسبة لموسى، وعيسى "لم يذكر ذنباً" وهو تصريح بأن ما فعله آدم وإبراهيم وموسى هو من الذنوب. حسناً، فما هو عذر نوح؟ قال نوح "إنه قد كانت لي دعوة دعوتها على قومي". تأمل هذا. لكل نبي دعوة مستجابة خاصّة، كما أخبر النبي وأخّر دعوته للآخرة. فالشقّ الأوّل من كلام نوح ليس فيه أي ذنب، لكنه إخبار عن حقيقة، "قد كانت لي دعوة" هنا لا ذنب وإنما خبر بحت. فأين ذنب نوح الموازي لذنب آدم وإبراهيم وموسى؟ هو في الشقّ الآخر "دعوتها على قومي". هنا كان ذنب نوح. أنه دعا على قومه بتلك الدعوة الخاصّة. ولذلك لو رجعنا إلى القرءان، سنجد أن الله لم يستجب لنوح بعد أوّل مرّة يدعو فيها، ولذلك وردت ثلاث دعوات لنوح، "رب انصرني" "رب إني مغلوب" "رب لا تذر". فكأن الله تركه أوّل مرّة لعله يدرك فيرجع. وتركه الثانية، ثم استجاب له في الثالثة. كما أنه لم يؤاخذ إبليس بعد أوّل إجابة برر فيها عدم سجوده لآدم، لكن سأله ثلاث مرّات فلما كرر الإجابة نفسها فدلّ على أنه فرغ مما عنده حكم عليه. بالتالي، لم يكن دعاء نوح على قومه إلا ذنباً من ذنوبه، يشبه عصيان آدم وكذب إبراهيم وقتل موسى.

الحاصل: قوم نوح تركوه يجادلهم ويكثر جدالهم، ويسبّهم ويكثر سبّهم، ويطعن فيهم ويكثر طعنه ويجعله شاملاً للعلم والأخلاق والعمل. وأقصى ما فعلوه به أنهم ردّوا عليه الكلام بالكلام، وانتهوا إلى أنه به جِنّة {فتربّصوا به حتّى حين}. وكان من الواجب على نوح أن يشتغل بدعوتهم ويتربّص بهم حتى حين.

وبغض النظر عن كل تحليل واستنباط سابق، فيكفي أن قوم نوح تركوه يتكلّم ولم يؤذوه ويعتدوا عليه ولا على من معه بقتل أو فتنة تعذيب، وتربّصوا به حتى حين أي يموت، فكان من العدل أن يعاملهم بما عاملوه به فيتكلّم ويتربّص بهم وإن أراد استعمال دعوته فليستعملها لهم ولا عليهم.

من تركك فاتركه. من كلّمك فكلّمه. من قاتلك فإن استطعت قاتله وإن لم تستطع فاعتزله واهجره. لا يلتزم أحد بهذا العدل ثم يناله شئ من الله ولا من الناس إلا كان الحق معه.

٦٥٦-{..ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مُغرَقون. فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك فقل "الحمد لله الذي نجّانا من القوم الظالمين". وقل "رب أنزلني منزلاً مباركا وأنت خير المنزلين".} أقول: لا يخاطبه لأن خطابه لن ينفع {إنهم مُغرَقون}، وقد بيّنا ذلك سابقاً، فلا يوجد عقوبة مقترنة بهذا الخطاب، ثم هو ما بعده من أمر بالقول إنما هو شئ طوعي بين نوح وربّه، ولا يوجد فيه إلزام لأحد غير نوح {قل}.

٦٥٧-{ثم أنشأنا من بعدهم قوماً آخرين...} من آية ٣١ إلى ٤١، قصّة تشبه قصّة نوح، ولم يذكر فيها اسم القوم ولا اسم رسولهم، لكن دعاهم كما دعا نوح قومه، فردّوا عليه بالكلام وإنهم لن يؤمنوا به، فدعا عليهم رسولهم {رب انصرني بما كذّبونِ} كما دعا نوح، فأجابه الله {عمّا قليل ليصبحنّ نادمين. فأخذتهم الصيحة بالحق}. إذن، شاهد آخر على الدعاء على المخالفين بالكلام، إذ ليس في القصّة أن قومه اعتدوا عليه أو على من معه، كما أنه ليس فيها أنهم لم يعتدوا عليه، وحيث أنه علينا أخذ ما ظهر من القصّة بالنص، فالظاهر أنهم لم يعتدوا عليه وإنما اكتفوا بالردّ بالكلام، وإظهار الجزم بعدم الإيمان. الذي يهمّنا هو أنه اقتصر على الدعاء عليهم، وهكذا، فادع يا أخي إن شئت على من شئت، لكن لا تعتدي على من لم يعتدي عليك إن كنت من المنصفين والعادلين والمؤمنين، والله يستجيب لمن يشاء بما يشاء. وهكذا يقال في بقيْة القصص التي فيها إهلاك الله لأقوام بسبب تكذيبهم وكفرهم برسلهم، فإن الله هو المهلك لهم والله يفعل ما يشاء وهو أدرى بخلقه، وكلامنا على ما يفعله الخلق ببعضهم وما يحق لهم فعله مباشرة ببعضهم البعض.

٦٥٨-{لا تجروا اليوم إنكم منّا لا تنصرون. قد كانت ءآياتي تُتلى عليكم فكنتم على أعقابكم تنكصون. مستكبرين به سامراً تهجرون.} أقول: الاستكبار والسمر والهجر، من الكلام ومما يظهر بالكلام. وكما ترى، العقوبة عليه في الآخرة وبيد الله أو في الدنيا وبيد الله.

٦٥٩-{أم يقولون "به جِنّة". بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون. ولو اتّبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن، بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم مُعرضون.} أقول: هذا جواب من رمى الرسول بالجِنّة. ردّ بالكلام وتبيين للحق، وردّ على حال ذهن الرامي نفسه.

٦٦٠-{بل قالوا مثل ما قال الأوّلون. قالوا "أءذا متنا وكنّا تراباً وعظاماً أءنا لمبعوثون. لقد وعدنا نحن وءاباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأوّلين".} أقول: هذا الاعتراض على فكرة البعث، وهو اعتراض فكري ظاهر بالقول. فكيف ردّ عليه؟ ردّ بالمجادلة بالقول. يطلب منهم المقدّمات ليقررهم ويقرّوا بها، ثم يرتّب عليها النتيجة. {قل "لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون". سيقولون "لله"، قل "أفلا تذّكرون".} وهكذا فعل إلى آية ٩٠. طعنوا بالمجادلة القولية، فردّ بالمجادلة القولية.

٦٦١-{ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله} البعض ادّعى ذلك، فكيف ردّ الله عليه؟ ردّ بالكلام والاحتجاج {إذاً لذهب كل إله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عمّا يصفون. عالم الغيب والشهادة فتعالى عمّا يشركون.} الله في حقيقته وفي نفس الأمر مُسَبَّح ومتعالي عن ما يصفون ويشركون. وإنما وصفهم كلام، وشركهم كلام. فالردّ عليه يكون بالكلام. وكل ما يفعله المشركون من شعائر ويتّخذونه من تماثيل هي ليست أكثر من حركات وألفاظ ومواد طبيعية شكّلوها بشكل معيّن، أي اعتبارهم إياها حقيقة لا يجعلها حقيقة، وإنما العبرة بما يصفون بها هذه الأشياء ويما ينسبونه من أفكار للحقيقة الوجودية ويظهرونه بالكلام، ولذلك الردّ العادل عليهم لا يكون إلا بالكلام. والفكرة هي التي بعثتهم على تلك الأعمال، فالكفّ عن الأعمال لا يكون إلا من الأصل الذي نشأت عنه وهو الفكرة، ونقض الفكرة نقضاً حقيقياً لا يكون إلا بالمجادلة والمقاولة، وأما إفناء أبدان الأشخاص فلا يؤدي إلى ذلك كما كان نوح سلام الله عليه يظنّ أنه بإفناء الآباء الكفرة سيفنى الأبناء الكفرة فدعاء على الآباء حتى لا يظهر الكفرة من الأبناء، وهو ظنّ غير صحيح كما تبيّن لنوح قبل غيره.

في الدنيا، الرحمة لا تغيّر العقول، والعذاب لا يغيّر العقول، أقصد التغيير الجذري الحقيقي، فالله تعالى قال وفي نفس السورة آية ٧٥ و٧٦ {ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضرّ، للجّوا في طغيانهم يعمهون. ولقد أخذناهم بالعذاب، فما استكانوا لربّهم وما يتضرّعون.}. وأما الإبلاس فهو في الآخرة، وهو المذكور في الآية ٧٧. بالتالي، الرحمة وكشف الضرّ في الدنيا مثل الأخذ بالعذاب الأدنى في الدنيا، لا يؤدي إلى تغيّر قلوب الناس حقيقة، فالطاغي سيطغى بعد الرحمة، والعذاب لا يرشد بالضرورة إلى الإيمان ولا غالباً، ولو حصل فهو مؤقت وينتهي بزوال العذاب كما حصل ويحصل. إذن، الأفضل عدم الاعتماد على الرحمة والعذاب في تغيير العقول، لكن الاعتماد على العقول في تغير العقول، أي التلاقح والتقاول والتكلّم، وهي طريقة القرءآن العظيم. ولذلك قال بعد الآية محلّ النظر، {ادفع بالتي هي أحسن السيئة، نحن أعلم بما يصفون.} والسيئة هنا وصفية، أي وصف الله بالولد والشرك، والدفع بالتي هي أحسن هو ما بيّنه وفسّره سبحانه في آية أخرى "ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربّك أعلم من ضل عن سبيله". لاحظ {نحن أعلم} و "ربّك أعلم". ولاحظ {بالتي هي أحسن} و "جادلهم بالتي هي أحسن". وهو عين ما قام به سبحانه في الآية، أي جادل الذين قالوا اتخذ الله ولداً وكان معه إله، جادلهم بالكلام الأحسن وهو المعقول الثابت الحجّة. {سبحان الله عما يصفون} و "نحن أعلم يما يصفون". فالله في حقيقته مسبَّح عن تلك الأوصاف، وهو أعلم يما يصفونه به، فما عليك أنت إلا أن تجادل بالتي هي أحسن كما جادلت أنا بالتي هي أحسن في الآية. وإن كان شئ يغيّر عقول الناس، فهو هذا الجدال بالتي هي أحسن. فإن لم تفلح بالكلام، فلن تفلح بغيره، ولست مسؤولاً عن تغيير عقولهم وإنما أنت مسؤول عن نفسك والعمل بما أمرتك به.

٦٦٢-{وقل "رب أعوذ بك من همزات الشياطين. وأعوذ بك ربّ أن يحضرون".} أقول: فمن أراد الاستعاذة من الشياطين، همزاتهم وحضورهم، شياطين الجن أو شياطين الإنس، فله الاستعاذة بربّه منهم. لأن همزاتهم وحضورهم ليس تقييده إليك طالما أنه ليس في مكان تملكه أنت. ولذلك أمره بالاستعاذة به منهم، ولم يفتح له مجال محاربتهم وإكراههم على عدم الهمز أو عدم الحضور. وهذا شاهد آخر على الاستعانة بالله في الأمر الذي لا تقوى عليه وتشعر أنك لا تريده ولا تملك الحق في إكراه غيرك من الخلق على ما تحبّه وتهواه. فاستعذ بالله، وكفى.

٦٦٣-{حتى إذ احضر أحدهم الموت قال "رب ارجعونِ. لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت"، كلّا، إنّها كلمة هو قائلها، ومن ورائهم برزخ إلى يوم يُبعثون.} أقول: فليس كل كلمة لها قيمة وجودية وتأثير في الواقع كما يريد المتكلّم. فقد تكون مجرّد {كلمة هو قائلها}. فالردّ عليها يكون بكلمة تعاكسها وتنقضها. {كلّا} نافية بسيطة قد تكفي، وذلك بحسب نوع الكلمة ومضمونها. شخص أطلق كلمة تثبت شيئاً، أو تطلب شيئاً، فكل ما عليك إن أردت نقضها أن تطلق كلمة تنفي ما أثبته، وترفض ما طلبه، والسلام.

٦٦٤-{ألم تكن ءاياتي تُتلى عليكم فكنت بها تُكذِّبون.} فيجيبونه {قالوا "ربّنا غلبت علينا شقوتنا وكنّا قوماً ضالّين. ربّنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون".} فتركهم ليتكلّموا بما يشاؤون، فكيف ردّ عليهم؟ كلامهم فيه دعوى وطلب. فردّ على الطلب فقال {اخسئوا فيها ولا تُكلِّمونِ}. وردّ على الدعوى فقال {إنه كان فريق من عبادي يقولون "ربنا ءامنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين". فاتخذتموهم سِخريّاً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون. إني جزيتهم اليوم بما صبروا أنهم هم الفائزون.} أقول: كلمة {سخرياً} هنا بكسر السين، والكلمة تحتمل السخرة بمعنى الاستعباد كما قال "ليتخذ بعضهم بعضاً سِخرياً"، والاستعباد يكون قهرياً ويكون طوعياً كالذي يؤجر نفسه لقاء أجر يأخذه فإنه يتسخر لغيره لكن طوعاً. وتحتمل الكلمة السخرية بمعنى الاستهزاء كما قال "سخروا منه" في نوح. والظاهر هو معنى الاستعباد القهري، لأنه الأقرب للكلمة بقراءة كسر السين، وكذلك لأنه ذكر الضحك منهم وهو الناتج عن الاستهزاء بهم بعد ذلك {وكنتم منهم تضحكون}، وكذلك لشهادة آيات أخرى في القرءان أنهم كانوا يستعبدونهم ويقهرونهم ويعذّبونهم ويقتلونهم. والحق هو الجمع بين الاحتمالين إذ لا تعارض بل تكامل في المعنى، فيستعبدونهم لأنهم ضعفاء، ويستهزءون بهم من أجل دينهم وإيمانهم ودعائهم. ومن هنا نفهم معنى {إني جزيتهم اليوم بما صبروا} فيوجد صبر على قول تسمعه مثل قوله تعالى "ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور". ويوجد صبر على الاستعباد القهري كما حصل لبني إسرائيل "وقومهما لنا عابدون" و "عبّدت بني إسرائيل"، فقالوا لموسى "أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا" فدعاهم موسى إلى الصبر "استعينوا بالله واصبروا، إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتّقين". وإن كان الاستهزاء بإيمان المؤمنين قد يحتمل أن صاحبه ضال وغلبت عليه شقوته وأن ذنبه أنه لم يعرف الحقيقة فقط، فهذا قد يكون مفهوماً، لكن أهل النار ادعوا أن هذا هو السبب الوحيد لكفرهم، فذكر الله اتخاذهم للمؤمنين {سِخرياً} ويدلّ على القهر والاعتداء على الناس، ولا يصدر مثل ذلك عن مجرّد جهل بمعلومة بل عن شرّ متأصل في النفس ونزعة نارية في القلب تتناسب مع وضعهم في جهنّم حتى يعيشوا في جهنّم الصغرى التي وضعوا فيها عباد الله حين استعبدوهم بالقهر في الدنيا. لاشك في كفر مستعبد الناس بالقهر، وليس في كتاب الله آية واحدة تأمر أو تجيز استعباد الناس بالقهر وليس فيه إلا تحرير للعبيد الموجودين وقت التنزيل والأمر بفكّ رقابهم والتخلّص من فراعنتهم، أما ما أحدثه الناس بعد ذلك فليس بأوّل كفر يحدثونه وإعراض عن كتاب الله يبتدعونه ولا بأوّل كذب على رسول الله يصطنعونه. فإن زاد على ذلك السخرية منهم أديانهم إن كانوا مؤمنين بالله، فهي الطامّة الكبرى. ولذلك أذلّهم الله في الجواب حين قال لهم {اخسئوا فيها ولا تُكلِّمونِ}. وهي أشدّ عبارة من الله تعالى يوجهها لأحد من خلقه في كل كتابه حسب ما بلغه علمي. وعدلها: كلمة اخسأ فيها معنى البُعد عن الإنسان، والزجر والطرد، والصغار والاحتقار، والسخط والدحر، والإعياء والكَلّ. ولو تأملت هذه المجموعة من المدلولات المرتبطة بمعنى

اخسأ، ستجد أنها تنطبق على العبيد المقهورين. فمقابل قهرهم للناس قهرهم. ومقابل سخريتهم منهم لإيمانهم بالله وهو كلام قابله ب{لا تُكلّمونِ}، أي كما لم ترغبوا في التكلّم مع عبادي في الدنيا، وسماع كلامي في الدنيا، فلا تكلّمونِ الآن أيضاً. ولذلك قلنا أن الأكمل الجمع بين معنى الاستعباد والاستهزاء، لأن الله جازاهم على الاثنين، على الاستعباد ب{اخسئوا فيها}، وعلى التكذيب والاستهزاء ب {لا تُكلّمونِ}. وهو العدل المعروف من العدل سبحانه.

٦٦٥-{قال "كم لبثتم في الأرض عدد سنين". قالوا "لبثنا يوماً أو بعض يوم، فسئل العادّين". قال "إن لبثتم إلا قليلاً، لو أنّكم كنتم تعلمون".} أقول: شاهد آخر على اختلاف الناس في وصف الواقع، حتى حين لا توجد أي مصلحة لهم في الكذب والاختلاف.

٦٦٦-{أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا تُرجَعون. فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو ربّ العرش الكريم.} أقول: ردّ على حسبانهم، هو فكرة وتظهر في كلمة، ردّ عليهم بالكلام مثله وفكرة تظهر في كلمة.

٦٦٧-{ومن يدعُ مع الله إلهاً آخر، لا برهان له به، فإنما حسابه عند ربّه إنه لا يُفلح الظالمون.} أقول: في الآية دليلان.

الأول، أن دعاء إله مع الله، وهو شئ يظهر بالكلام، {إنما حسابه عند ربّه} و"إنّما" تفيد الحصر. فلا يحاسبه إلا ربّه على ذلك. بالتالي، أي عقوبة بشرية على إظهار الشرك ودعاء غير الله، هي اعتداء على سلطان الله وهي بحد ذاتها من إشراك المعتدي نفسه مع الله. نصّ الآية، حصر حساب المشرك في الدعاء {عند ربّه}.

الثاني، معنى القيد. قال تعالى {من يدع مع الله إلهاً آخر} ولم يسكت، لكن قيَّد بعدها فقال {لا برهان له به}. فكيف نفهم هذا القيد؟ يحتمل واحد من اثنين، وإن كان الجمع ممكناً. الاحتمال الأوّل: من يدع مع الله إلهاً آخر بغير برهان يجعله يعتقد بأنه يوجد حقّاً إله آخر مع الله وإن كان برهاناً عند نفسه فقط وحسب ما ظهر له وبلغه علمه واستطاع فهمه. كما أننا نقول في العمليات والفقه بوجود اتباع الشخص لما يظهر له بحسب البراهين التي يعتقد بها ويعقلها والواجب على المجتهد اتباع اجتهاده ولو خالف غيره. وعلى ذلك، يكون {لا برهان له به} تخصيص، فيكون المعنى هكذا: يوجد أناس يدعون من دون الله إلهاً آخر تقليداً لأبائهم أو مراعاة للمصلحة الدنيوية ومودّة في الحياة الدنيا لما حولهم في مجتمعهم أو أي سبب آخر من هذا القبيل، فمثل هذا لن يفلح. لكن يوجد صنف آخر من المشركين، وهم الذين يدعون من دون الله إلهاً آخر، لكن بسبب فكرة أو حجّة ظهر لهم أنها برهان كاف يدلّ على صحّة الشريك، كالذين اتخذوا المسيح ابن مريم ربّاً أو ما إلى ذلك، فهؤلاء ليسوا كالصنف الأوّل، لأن هؤلاء لهم برهان على ما يعبدونه، برهان عندهم هم صح عندهم وثبت معناه في نفوسهم، وإن كان باطلاً في نفس الأمر في الخارج. مثل ذلك أن الله قال في نسبة الأولاد إلى أبائهم "فإن لم تعلموا أباءهم، فإخوانكم في الدين ومواليكم" وقال "ادعوهم لأبائهم". فإذن، إن علمنا أباءهم ندعوهم لأبائهم، وإن لم نعلم أباءهم فإخواننا في الدين ومِوالينا. والسؤال: كيف "نعلم" أباءهم ونحن لم نشهد من وضع النطفة في رحم المرأة؟ كل ما سوى ذلك ليس ب"علم" بالمعنى التام للعلم كما أننا نعلم أنه "لا إله إلا الله" في قوله تعالى "فاعلم أنه لا إله إلا الله". ومن هنا نفهم، أن العلم ينقسم إلى علم مطابق للمعلوم الخارجي،

وعلم يظنّه صاحبه علماً وإن لم يكن علماً بمعنى الأوّل، كالذي "يعلم" أن أباه هو الذي لم يزل يعرفه كأب فإذا به عند الكبر تكشف له أمّه أنها زنت به أو التقطته من الشارع مثلاً، فقبل ذلك كان "يعلم" أن أباه هو فلان، لكن الآن صار "لا يعلم". أو كالذين يضعون الحجج والأفكار للردّ على دعاوى الأنبياء والرسل، ويحتجّون بأفكار مفهومة المعنى وظاهرة للذهن إلى حد ما، وعندهم أنها عين الحق والدالة على الصدق. أي هي برهان عندهم، وإن لم تكن برهاناً من حيث الدلالة على الحقيقة الخارجية. بناء على هذا الفهم، يكون قوله تعالى {ومن يدعُ مع الله إلهاً آخر، لا برهان له به تقييد لصنف معيّن من المشركين. فليس كل مشرك مثل كل مشرك آخر عند الله. المشرك الذي صدر في شرك عن ما يظنّه برهاناً، ليس كالمشرك الذي لم ينظر في برهان أصلاً وإنما قلّد أبائه أو أشرك بالله رعاية لمصلحته الدنيوية أو ردّ التوحيد نكاية في عشيرة نبيه وما أشبه ذلك. وبناء على ذلك، نفهم قوله تعالى {فإنما حسابه عند ربّه، إنه لا يفلح الظالمون}. يوجد قسمان. قسم يقول {فإنما حسابه عند ربّه} وهذا يجب عن سؤال ينتج عن الفهم السابق لصدر الآية وهو: ومن الذي سيميّز بين الصادق في نفسه وبين الكاذب المراعي لمصلحته من المشركين؟ والجواب {فإنما حسابه عند ربّه} فربّه هو الذي سيحاسب ويميّز بين الفريقين. والقسم الآخر {إنه لا يفلح الظالمون} كأنه يشير إلى التمييز بين الظالم وغير الظالم من الذين يدعون مع الله إلهاً آخر، أي الظالم هو الذي لا برهان له، وغير الظالم هو الذي صدق وبذل ما في وسعه لكنه أخطأ ويشهد لهذا المعنى قول المسيح "إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم" هذا والله قال "إن الله لا يغفر أن يشرك به"، فكيف يضع المسيح احتمالاً بأن يغفر الله للمشركين الذين اتخذوه وأمّه إلهين من دون الله؟ الجواب: شفع المسيح في الذين فعلوا ذلك عن برهان صح عندهم، وبناء على شبهة فكرية ظنّوها دلالة عقلية نورانية، كما تفيده الآية محلّ النظر. ولو كان الشرك كلّه صنفاً واحداً لو حكم واحد، لما قال المسيح ما قال بعد قول الله "إن الله لا يغفر أن يشرك به". فهذا القول مقيّد بقول آخر لله تعالى والقرءان يكمّل بعضه بعضاً، وهو {من يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به}. فإن لم يكن له برهان صح في نفسه، وأشرك بالله، فهذا ينطبق عليه قوله "إن الله لا يغفر أن يُشرَك به" وهو من الظالمين الذين لن يفلحوا {إنه لا يفلح الظالمون}. وأما الذي أشرك وكان له برهان صادق في نفسه، أي فكرة اعتقد صحتها، فهذا {حسابه عند ربّه} ويدخل في معنى شفاعة المسيح {إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم}.

فإن قلت: وما فائدة هذا التقسيم في مسألة الكلام؟ قلنا: فائدة عظيمة، وقاعدة جليلة. لأننا حين نعرف أن كلام الناس وإن كان شركاً وهو أبطل الباطل في الإسلام، قد يغفر الله لصاحبه إن كان له برهان. فهذا يعني أن نقصر نظرنا على براهين الناس التي يقدّمونها، بغض النظر عن نواياهم التي لا نعرفها وحسابها عند الله، وكذلك يعني أن نعطي كل كلمة يقدِّم صاحبها برهاناً لها وزنها وننظر في برهانها ونردّ عليه بعد النظر فيه. أي فيها إعطاء القيمة العظمى والأولوية للبرهان، لا لمقاصد وعاقبة الإنسان. في الآية تعليم لقيمة البرهان، والتركيز عليه، واعتبار الناس بحسب ما عندهم من براهين تؤيد كلامهم ومقالاتهم. قاعدة البيان هي البرهان. وبنسف القاعدة يخرّ البنيان. ثم نحن نحاسب الإنسان بحسب ما يفعله من عدوان، والله يحاسب على الكفران والإيمان.

—سورة النور—

٦٦٨-{سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها ءايات بيّنات لعلّكم تذكّرون.} أقول: الطابع الكلّي للسورة والمقصد منها قد حدده الله تعالى في فاتحتها، وهذا الطابع والمقصد العام هو {لعلّكم تذكّرون}. فالغاية هي التذكّر، والتذكّر عمل طوعي، أي بإرادة وسعي المتذكّر لنفسه ومشيئته. والفرض في الآية {وفرضناها} ليس فرضاً إجبارياً، إذ ليس في الآية ولا بعدها عقوبة على من لا يعمل بهذا الفرض أو لا يأخذ به أو لا يعتبره، وخاتمة الآية شاهدة على هذا المعنى. ومن النظر في مضمون آيات السورة، ووجود أحكام عملية خارجية واجتماعية فيها، سنفهم سبب هذا التأكيد على أن السورة نزلت {لعلّكم تذكّرون}، وذلك حتى نعرف أنه لا يوجد شئ من الأحكام الواردة في السورة إلا وأساس العمل به مبني على قبول وطاعة الناس لهذه الأحكام من حيث كلّيتهم، كمثل الأمّة حين تجتمع وتقرر أحكاما خاصّة تريد إعمالها

في مدينتها وبلادها، فتكون ملزمة من حيث هذا القبول العامّ لها أيا كانت نسبة "العام" بالنسبة للكلّ المطلق، أي بغض النظر عن تعريف الأكثرية ونسبتها وكيفية تحصيل رضاها وقبولها، فهذا له مبحث آخر لن ندخل فيه الآن. إذن، أوّل ما نأخذه من أوّل آية هو تعريف الغاية الكلّية من السورة وهو {لعلّكم تذكّرون} وذلك أمر طوعي تابع لمشيئة الناس، "سيذكّر مَن يخشى"، "كلا إنها تذكرة، فمن شاء ذكره" وما إلى ذلك من آيات مباركة. ويؤكد هذا المعنى أوّل حكم من أوّل آية بعدها. (ولابد من دراسته، لأنه مقدّمة ضرورية لآية الرمي الكلامية).

*من الآية ٢ إلى الآية ٢٦. لأن الآيات متّصلة ويكمّل بعضها بعضاً، ويشرح بعضها بعضاً، ولأهمية الآية في مسألة الكلام، فاعتبر الكلام والأدلة متّصلة ببعضها.

٦٦٩-{الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين.الزاني لا ينكح إلا زان أو مشركة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، وحُرِّمَ ذلك على المؤمنين.} أقول: الترتيب الطبيعي للأحكام في هذه الآية هو كالتالي:

أوّلاً، يوجد فئة اسمها "المؤمنين". والإيمان أمر طوعي تابع للمشيئة، "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" و "لا إكراه في الدين". وحتى أنه قال "المؤمنين" ولم يقل "المسلمين" التي قد تحتمل الإسلام الظاهري كإسلام الأعراب في الآية المعروفة. "المؤمنين" تعني الإيمان بالله واليوم الآخر والإيمان بما نزّل على محمد، وتعني الإيمان الذي دخل في القلب، حسب آية سورة محمد وآية إسلام الأعراب.

ثانياً، تجمْع هؤلاء "المؤمنين" في أرض، ولهم سلطة على الناس فيها. وهذه السلطة لابد أن تكون غير جبرية وغير إكراهية، وإلا صاروا من الكفار مثل فرعون ومن معه ولا اعتبار لسلطانهم عند الله. وتفصيل هذا البحث له كتاب آخر إن شاء الله.

ثالثاً، نزل حكم على النبي، الحي بين المؤمنين، وبلّغهم إيّاه وصاروا يفهمونه فهماً صحيحاً معصوماً من الخطأ لأن رسول الشريعة بينهم.

رابعاً، بلّغ النبي هذا الحكم للناس، وصار الناس يعرفون مسبقاً أن حكم فاعل كذا هو كذا، وحكم فاعل كذا هو كذا، وهكذا. إذ لا يجوز في قضية العدل محاكمة إنسان على شئ لم يعرف مسبقاً أنه شئ مُحرَّم ويُعاقَب عليه. قال الله "ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً"، وهو مبدأ عام.

خامساً، هنا تأتي آية الزنا. فالآية تفرّق بين الشرك والزنا والإيمان. وتميّز بين هذه الصفات تمييزاً مُشخّصاً أي توجد فرقة من الناس هم "مشرك، مشركة"، وفرقة أخرى متميّزة عن الأولى هي "زانٍ، زانية"، وفرقة ثالثة متميّزة عن السابقتين هي "المؤمنين، المؤمن-المؤمنة". لأن الآية قالت "حُرِّم ذلك على المؤمنين". بالتالي، نفهم أن "الزانية والزاني" من حيث أنهم زانية وزاني لا يكونا من المؤمنين. والإنسان يتقلّب في صفاته بحسب تقلّبه في أفعاله، وأحكامه تابعة لفعله المقترن بصفته أثناء ذلك الفعل. فالإنسان قد يكون في حال مؤمن، وفي حال زاني، وفي حال مشرك، أيا كان تعريف كل واحدة من هذه الكلمات في هذا السياق. فحين يزني هو زاني وليس بمؤمن، لكن بعد ذلك حين يتوب مثلاً ويعزم على ترك الزنا يصير مؤمناً وهكذا. والحكم في الآية يقول {الزانية والزاني} إذن هو لا يتكلّم مع المشرك، ولا مع المؤمن، وإنما يتكلّم مع امرأة ورجل تلبّساً بفعل الزنا، أيا كان تعريف الزنا بدقّة. لكن، لأن الآية التالية تقول "وحُرِّم ذلك على المؤمنين" فالمفهوم أن الزنا محرّم فقط على المؤمنين، بالتالي غير المؤمنين

غير مخاطبين بهذه الآية. ومن هنا نفهم أن {الزانية والزاني} تعني المؤمن من حيث الأصل، الذي يرتكب فعل الزنا. والسؤال التالي هو: ما هو المؤمن في هذه الآية؟ والجواب مفهوم من نفس الآية، لأنها قالت {لا تأخذكما بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر". ودين الله في الآية هو الدين كما عرفه المؤمنون بواسطة محمد رسول الله، وأما الإيمان بالله واليوم الآخر فمعروفان. ولولا محمد رسول الله، لما عرفنا أن الله يحرِّم علاقة معيّنة بين المرأة والرجل وهي التي اسمها "الزنا". وأي تحريم لأي علاقة في سياق اجتماعي بشري لا يكون الحكم فيه تابع للإيمان بالغيب مثل قوله {إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر} لأن الذي وضع الحكم سيقوم بالحكم، كما نجد في بعض المجتمعات إباحة لبعض العلاقات مع تجريم لعلاقات أخرى، وذلك يختلف باختلاف المجتمعات. فهذه الآية تتحدّث عن حكم في مجتمع مؤمن بالله واليوم الآخر ورسالة محمد. وهؤلاء هم "المؤمنين" الذين "حُرِّم" ذلك الزنا عليهم. وذلك حين تنظر في الآية تجد أن فيها حكماً وباعثاً على تنفيد هذا الحكم. أما الحكم فهو {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكما بهما رأفة في دين الله...وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين}. وأما الباعث على تنفيذ الحكم فهو {إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر}. فإن لم يكونوا يؤمنون بالله واليوم الآخر، فلا معنى لهذا الحكم ولا تنفيذه، فهو مشروط بهذا الإيمان {إن كنتم تؤمنون} فإن لم تكونوا تؤمنون فمن الواضح أنه لا حكم فلا تنفيذ.

السؤال التالي هو: ما هو الزنا؟ لأننا إن لم نعرف ما الزنا، فلن نعرف من هو الزاني والزانية، ولم نعرف بالتالي ما هو رمي المحصنات ورمي الأزواج وكلاهما داخل جوهرياً في مسألة الكلام ومن أهم المسائل على الإطلاق لأوجه ستظهر في حينها إن شاء الله. فالسؤال: ما هو الزنا؟

أوّل خصائصه أنه علاقة بين امرأة ورجل. لكن بما أن العلاقة بين الرجل والمرأة تتعدد صورها، وحتى المتعلّق بالجماع منها تتعدد صوره وبعضها حلال وليس كلّها محرَّم، فثاني الخصائص أنه متعلّق بالجماع. لكن هنا لابد من التنويه بأنه لا نصّ آية الزنا ولا نصّ آية رمي المحصنات ولا نصّ آية رمي الأزواج فيها تحديد لما هو الزنا ولا الرمي بماذا بالضبط، أي لابد من استنباط وتدقيق، والأمر غير ظاهر فوراً بمجرّد المطالعة. وتبدأ الإشكالية حين نقول: هب أن الزنا هو ما اشتهر بين الناس من أنه جماع بين رجل وامرأة "بغير عقد شرعي". على هذا التعريف، نسأل: ما هو الجماع؟ إن قالوا: هو إدخال القضيب في الفرج. فنقول: فهب أنه لم يدخله في الفرج، لكن أدخله في الدبر؟ إذن ليس بزنا. هب أنه لم يدخله في مكان، لكن فعل أفعال أخرى مثل التقبيل ونحو ذلك، إذن ليس بزنا. ثم، ما العبرة من منع الإدخال في الفرج تحديداً؟ سيقولون: حفظاً للأنساب. حتى نحمي الأنساب. نعم، هنا بدأنا نضع يدنا على الخاصّية الجوهرية للزنا وسبب تحريمه ومعنى الرمي وفائدته. أي لأن المرأة محلّ الولد، والرجل يريد أن يتأكد أن ما في بطنها هو ولده هو وليس ولد غيره، فتم وضع عقوبة على الزنا ضماناً للأنساب. ومن هنا نفهم لماذا بدأ بذكر {الزانية} وحصر الرمي بالمرأة {الذين يرمون المحصنات} ولم يقل: الذين يرمون المحصنات والمحصنين. وكذلك قال {الذين يرمون أزواجهم} أي الرجل الذي يرمي زوجه، بدليل بقية الآية. فالمرأة هي المحور في تعريف الزنا، والرمي. إذ هي الحاملة للولد. فمن يريد أن يطعن في نسب هذا الولد، سيرميها بأنها جامعت رجلاً غير زوجها، بالتالي يضيع نسب الولد سواء كان الرامي هو الزوج أو غيره. وبناء على هذا الفهم القوي، نفهم ما يلي: لا تكون زانية إلا إن كانت قادرة على إنجاب ولد. فمثلاً، لو ثبت أن امرأة منزوعة الرحم، أو عاقر، أو أخذت حبوب منع الحمل، أو لم يثبت حملها بعد رميها بعلاقة مع رجل ليس لها بزوج، أو لم تكن متزوجة ولم تحمل، أو كان الذي رُمِيَت به عقيم أو عنين أو ثبت بنحو

ما أنه لم يُنزِل ماؤه داخلها، باختصار، كل علاقة ليس فيها ولد أو امرأة قادرة على إنجاب الولد، فليس فيها زنا وبالتبعية ليس فيها رمي. فالمرأة الحامل هي التي يصحّ فيها الرمي. أيا كانت صورة العلاقة والفعل، وأيا كان الفاعل، وأيا كان المفعول به. ثم نقول، بالنسبة لتعريف "العقد الشرعي"، فإنه غير كافي من حيث الجملة. لأن الفقهاء اختلفوا في تعريف العقد الشرعي، وإنما اتّفقوا على الحدّ الأدنى الذي هو الرضا والقبول وأن لا تكون المرأة متزوجة ونحو ذلك من حدود دنيا، وما سوى ذلك اختلفوا فيه فبعضهم يضع الشرط مثل الولي وبعضهم ينفيه، فلو كانت أي من تلك الشروط التي اختلفوا فيها ركناً جوهرياً في العقد لكان مخالفه زان والحاكم به يدعو إلى الزنا. وحيث أن كل تلك الاختلافات غير محددة في الآية، فلا تكون جوهرية فيها. ثم ملاحظة أخرى، وهي أن فكرة "حفظ النسب" وإن كانت معقولة المعنى، إلا أنه غير منصوص عليها كعلّة في آية الزنا أو آيتي الرمي. نعم، هي علّة مفهومة من حيث قصر الله الرمي على المرأة، وكذلك فهمنا لمعنى رمي الأزواج أزواجهم. ونفهم جوهرية ومحورية وصف القابلة لإنجاب الولد والمتزوجة أن آية الرمي الأولى قالت {يرمون المحصنات} والثانية {يرمون أزواجهم}. والإحصان هنا هو الزواج، ومشروح في الآية الثانية. فعبّر عن زوجة غير الرامي بالمحصنة في الآية الأولى، وعبّر عن زوجة الرامي ذاته بالزوج. ولا يوجد احتمال ثالث في العلاقة بين الرامي وبين المرمية المقصودة في آيات الرمي. لكن لأن الرامي ولو كان زوجاً ثم لم يشهد الشهادات المطلوبة في اللعان فإن حكم الرامي سينطبق عليه، فهو داخل في رامي المحصنة وإن كانت زوجته، ولذلك نفهم لماذا عمم المصطلح في آية الرمي الأولى لأنها القاعدة الكلّية في كل رمي بالزنا، سواء كان الرامي غير زوج أو زوجاً لم يلاعن حسب المطلوب في النصّ.

ومن حيث اتّصال آيتي الرمي بآية الزنا، الاتصال الظاهر من حيث كونهما بعد آية الزنا، وكذلك الظاهر من حيث ورود حرف الواو الواصل الآية بما قبلها {والذي يرمون المحصنات} {والذين يرمون أزواجهم}، ومن حيث كون الرمي مبهماً، أي رميهم بماذا بالضبط، وحيث لا يصح الإبهام في هذا المورد وإلا لبطل الحكم، فالمفهوم أن الرمي المقصود هو الرمي بالزنا حصراً. فكل رمي غير الرمي بالزنا، ليس هو الرمي المقصود بآيتي الرمي. ويشهد لهذا المعنى أيضاً، أن ثبوت الزنا يتم بأربعة شهداء. ذكر الله ذلك ثلاث مرّات: في آية الرمي الأولى {والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء}. وفي آية الرمي الثانية حيث جعل {شهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين}. وفي قصّة الإفك المتّصلة والمفصّلة لأحكام الزنا والرمي كما سنرى بعدها إن شاء الله، قال {لولا جاءو عليه بأربعة شهداء، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون.}. فالعدد (٤) سواء كان أربع ذوات مختلفة أو شاهد واحد يكرر الشهادة أربع مرّات، أساسي في النصّ. كل ذلك يدلّ على أن الرمي المقصود هو الرمي بالزنا الذي هو جماع مُنتج الصورة (قضيب في الفرج-في الوقت الممكن للحمل حسب الطبيعة، ويختلف باختلاف الأفراد)، بين امرأة غير عاقر مطلقاً بكل تجليات العقر مع رجل غير عقيم مطلقاً بكل تجليات العقم.

قصّة الإفك حصلت بعد نزول آيات الزنا والرمي. لأنها وردت في السورة بعدهما، والله أخبر أن هذه السورة قد نزلت كسورة كاملة {سورة أنزلناها} أي نزلت سورة تامّة مرّة واحدة. ولأنه في قصّة الإفك قال الله عن ردّة فعل المؤمنين أنها كان من اللازم أن تكون هكذا {لولا إذ سمعتموه ، ظنّ المؤمنون بأنفسهم خيراً وقالوا "هذا إفك مبين. لولا جاءو عليه بأربعة شهداء، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون.} ولولا أن تحديد أربعة شهداء لتصحيح حدوث الزنا، لما كان ثمّة معنى لقول المؤمنين أو لمطالبة

الله للمؤمنين أن يقولوا {لولا جاءو عليه بأربعة شهداء}. فالمفهوم إذن أن أحكام الزنا والرمي قد نزلت، وصار من الواجب على المؤمنين {إن كنتم مؤمنين} أن لا يعتبروا أي رمي لأي مؤمن بأنه صادق إلا إن جاء الرامي عليه بأربعة شهداء بحسب الحكم المذكور.

في آيتي الرمي، نجد حكم الإتيان بالشهداء. لماذا؟ الذين يقومون بتنفيد عقوبة الجلد على الزنا، أو عقوبة الجلد على الرمي، إنما هم الحكام، أي الجماعة التي رضي المؤمنون بها لتقيم الأحكام الاجتماعية فيها، والدليل على ذلك ملاحظة مَن المُخاطَب في الآيات. في آية الزنا يقول الله {الزانية والزاني فاجلدوا..وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين} فمَن هو الذي سيجلد؟ ومَن الذي سيحدد الطائفة التي ستشهد؟ الخطاب ليس للزناة، ولا لغير المؤمنين، ولا لكل مؤمن. لكنه خطاب للرسول وأولي الأمر من الذين ءامنوا، أي الحكام أو الأمراء الذين يقومون بالأمر. كذلك لاحظ في آية الرمي الأولى، {والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون. إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم.} فمن الذي سيجلد، ومن الذي لن يقبل الشهادة، ومن الذي سيستقبل الشهداء ويتأكد من صدق شهادتهم، ومن الذين سينظر إن تابوا وأصلحوا بعد ذلك أم لم يتوبوا، كل ذلك موكول إلى جماعة حاكمة، ولذلك قال الله "إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" وقال في الآية بعدها مباشرة "يأيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". فالرسول وأولى الأمر هم الذين يحكمون بين الناس بالعدل، ولذلك قلنا "الجماعة الحاكمة" أو الحكام للاختصار ولأن الله استعملها فقال "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون". فذكر الله وجود "الحكام" الذين يتحاكم إليهم الناس في الدعاوى. وكذلك نجد في آية الرمي الثانية {والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم، فشهادة أحدهم} إلى آخر الآيات، فالآية تفترض ذهاب الزوج إلى فئة من الناس، ويرمي زوجه عندهم، ويشهد عندهم وتشهد هي أيضاً ليُدرأ عنها العذاب، مما يدلّ على أن لهم القدرة على إكراه الناس للحضور للقيام بالأحكام وإلا لما ثبت في حقّها أي عذاب ولما احتاجت لتدرأ عنها العذاب أن تفعل أي شئ أو تقول أي شئ لو كان الأمر طوعياً بحتاً في حينها. ومن هنا نفهم، أن المؤمنين حين رضوا بأن يكون الرسول وأولي الأمر منهم هم الحكام بينهم وعليهم، قد رضوا طوعاً والتزموا مسبقاً بما سيحكم به الرسول والحكام لاحقاً لأنهم عرفوا تلك الأحكام ورضوا بها إما من حيث كلّية الإيمان بالرسول أو من حيث تفاصيل الأحكام وقت نزولها ورضاهم بها وتسليمهم بها. ولذلك صحّ إكراههم لاحقاً، بسبب التزامهم السابق. ولذلك ستجد أن الآيات وقصّة الإفك مثلاً، كلّها تتكلّم مع المؤمنين، وآيات الزنا والرمي تتكلّم مع المؤمنين الذين ءامنوا بهذه الأحكام وسلّموا بها وقت نزولها على رسول الله لإيمانهم به وبيعتهم إياه بيعة طوعية لا إكراه فيها. لذلك قال الله في آية المحكومين التالية لآية الحكام "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" والطاعة ضد الإكراه وضد العصيان. فهي عدم العصيان الناتج عن عدم الإكراه. وهذه الطاعة إما أن تكون مسبقة كما في المعاهدة والبيعة فتُلزِم المعاهد والمبايع لاحقاً، وإما أن تكون حين صدور الحكم واعتماده على قبول المحكوم عليه. وكلا الأمرين ينطبق على آيات الزنا والرمي.

أما الطاعة المسبقة، فمن حيث إيمان المؤمنين بالرسول الذي نزلت عليه هذه الأحكام وارتضوه ليكون حاكماً وقاضياً بينهم وفيهم وعليهم، وذلك الإيمان نابع من المشيئة والإرادة الحرة عن الإكراه. أما الطاعة المقترنة، فذلك لأن آية الرمي تتحدث عن إنسان سيذهب إلى الحكام ليشهد شهادة معيّنة إن صحّت سيتم إنزال عقوبة بالذين يثبت في حقّهم مدلول الشهادة وهو الزنا، ولذلك قدّم ذكر آية الزنا على آية

الرمي، لأن ثبوت الرمي يعني الحكم بالجلد على الزنا. ومن حق الحكام، ومن حق أي حاكم، أن يشترط على مَن يشهد عنده في قضية معيّنة هو حرّ في أن يشهد بها أو لا يشهد ولم يكرهه أحد على هذا الرمي وتلك الشهادة، فيحق للحاكم أن يقول له "شروط ثبوت كلامك عندي هو كذا وكذا، فإن لم تأت به فسأعاقبك بكذا وكذا على التخلّف عن ذلك الشرط"، من حق أي حاكم أن يضع أي شرط، ومن حق أي شخص أن يرضى به أو لا يرضى به إذ لم يلزمه أحد بهذه الشهادة في مجلس الحكم وعند الحكام. إذن، الرمي بالزنا لا يصحّ إلا في مجلس الحكم، وحين يذهب الرامي إلى الحكام بإرادته وهو يعلم بشرط التخلّف وأنه عقوبة ستنزل به، وهو يعلم أن ثبوت رميه على المرمي يعني أن المرمي سيُعاقَب بعقوبة الزنا وهي مائة جلدة، وإن لم يتم الرامي الشهادة التي يعلم شروطها مسبقاً سيتم إنزال بعض العقوبة التي كانت ستنزل على المرمي لو ثبتت شهادته أي ثمانين جلدة. فجلد الرامي فرع جلد الزاني. لأن الزاني يُعاقَب بمائة جلدة، فالذي يرميه بدون إتمام شرط ثبوت الرمي الذي يعلم به مسبقاً والذي يرميه عند الحكام تحديداً الذين يقومون بهذه الأحكام كلّها، فسيُعاقَب. وهذا مفتاح فهم قصّة الإفك وما ورد فيها من أمور يبدو أنها تخالف أحكام الرمي وليس فيها ذلك على الحقيقة كما سنرى بعد قليل إن شاء الله.

الحاصل وأهمّ نتيجة إلى الآن: الرامي لا يُعاقَب لأنه رمى. لا يوجد منع للتكلّم بالرمي، أي لا يوجد في القرءان منع لإنسان بأن يرمي أي إنسان آخر بالزنا. ولو كان نفس الرمي بالزنا ممنوعاً، لكان ممنوعاً مع الشهداء أو بدون الشهداء. فلا يوجد منع لصنف التكلّم الذي هو الرمي بالزنا. وهذا أمر عظيم لابد من التنبّه له. فلا يوجد تقنين لهذا النوع من البيان من حيث ذاته. الرمي بالزنا من حيث المبدأ جائز مثله مثل بقية أنواع البيان التي رأيناها حتّى الآن في القرءان. لكن هذا الرمي ينقسم إلى قسمين، رمي عند الحكام، ورمي ليس عند الحكام.

القسم الأوّل من الرمي بالزنا هو: رمي يتم عند الحكام. والحكام قد وضعوا شرطاً وهو لابد من الإتيان بأربعة شهداء أو أربع شهادات حسب الملاعنة، لأن ثبوت الرمي سيُنزل عقوبة بالمرمي وهي مائة جلدة، فالذي لا يأتي بالشهادة على وجهها الذي يعلمه مسبقاً فسيُعاقَب هو بثمانين جلدة. ومعنى ذلك أن السبب الحقيقي لمعاقبة الرامي بالجلد ليس رميه، لكن تخلّفه عن الإتيان بالشهداء كما طلبه الحكام الذين ذهب هو إليهم طوعاً وهو يعلم بالشرط والجزاء، ولا يوجد أي سبب ومصلحة تخصّه سيفقدها في حال لم يشهد عن الحكام بزنا فلانة وفلان. ثم توجد مسألة مهمة وهي عن الشهادة سنذكرها بعد قليل إن شاء الله، وستبيّن مدى السعة التي كفلتها الآيات للرامي بالزنا.

القسم الثاني من الرمي بالزنا هو: رمي يتم عند العامّة. أي لا يتم عند الحكام. وهذا التمييز جوهري وظاهر من الآيات وقصّة الإفك التابعة لها. فالآيات كما مرّ معنا تتكلّم عن رمي يتم عند الحكام، ورامي يذهب إلى الحكام، ولا يوجد أي إجبار لأي رامي ليرمي. هذا بالنسبة لآيتي الرمي. أما إذا نظرنا في قصّة الإفك فسنجد أنها تتكلّم عن رمي لم يتم عند الحكام، ولذلك لا نجد الله يأمر بمعاقبة أصحاب الإفك. وهذا أمر خطير وتمييز عظيم فليكن ببالك وتدبّر القرءان لتتأكد منه. ولننظر في قصّة الإفك آية آية بإذن الله لنرى مدى صحّة هذا المعنى. وهي من الآية ١١ إلى ٢٦، بعد آية الملاعنة وذكر فضل الله بتلك الأحكام وقوله تعالى {ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم} واحفظ الشق الأوّل من الآية {لولا فضل الله عليكم ورحمته}.

-قصّة الإفك.

١١/ {إن الذين جاءو بالإفك عُصبة منكم، لا تحسبوه شرّاً لكم بل هو خير لكم، لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم، والذي تولّى كِبَره منهم له عذاب عظيم.} أقول: الإفك في الآية، كما سيتبين بعد ذلك، هو رمي {المحصنات المؤمنات الغافلات} و {الطيبات} بالفاحشة أي الزنا. ولا يوجد أي تشخيص غير ذلك للمرمي. أما الرامي، فبدأت الآيات به. {عصبة منكم} أي هم أكثر من واحد، ويوجد رجل واحد هو الذي {تولّى كِبَره منهم}. ونعرف أنه رجل لأن الله قال {الذي تولّى..له} ولم يقل: التي تولت لها عذاب عظيم. ونعرف أنه واحد كذلك من إفراد {الذي}. والآية تميّز بين حكم كبيرهم، وبين بقية العصبة. أما {العصبة} فمن قول إخوة يوسف {ونحن عصبة} نعرف أنه قد يبلغ عددهم التسعة. لأن إخوة يوسف أحد عشر أخاً. والأصغر منهما الذي آواه يوسف بعد ذلك يبدو أنه كان أصغر من أن يكون معهم، وبالتأكيد لم يكن معهم في العصبة التي أرادت إلقاء يوسف في الجب. ويوسف غير معدود في العصبة من قولهم "نحن عصبة". فيبقى عشرة. وإذا أخذنا قول الأخ الأكبر بعد ذلك في قصْة يوسف لإخوته "ومن قبل ما فرّطتم في يوسف" ولم يقل: ما فرّطنا في يوسف، فأخرج نفسه من ذلك التفريط. فيبقى تسعة. الذي يهمّنا من هذا التقسيم، أن الله لم يحكم على العصبة كلّها بنفس الحكم. فقال {لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولّى كبره منهم له عذاب عظيم}. فلو كان المقصود بالإثم والعذاب في الآية هو الحكم عليهم في الدنيا على يد الحكام المؤمنين، لكان الكل له حكم واحد وهو ثمانين جلدة. وهذه لا تكون أعظم ولا أقلّ عظمة في رامي دون رامي. ويزيد هذا الأمر وضوحاً أن الله استعمل كلمة {عصبة} وليس الرهط مع أن الرهط قد يصلوا إلى العدد تسعة "تسعة رهط". فالمفهوم أن الفرق بين هذه الكلمات ليس في كمّية أفرادها بل في كيفية اتصالهم وغايتهم. كذلك لفظ "الأمّة" مثلاً، ليس بالضرورة أن لا ينطبق إلا على عدد معيّن من الناس، بل قد ينطبق على الواحد "إن إبراهيم كان أمّة". وعلى هذا القياس. فهذه الكلمات تدلّ على كيفية، هذا أهمّ ما فيها، ثم الكمّية ثانوية فيها ولذلك لم يفصّلها الله تعالى في الآية. فما معنى العصبة؟ معناها يشتمل على الترابط والاتصال وقصد عمل واحد، ومنه العصبية في القبيلة، ومنه الأعصاب التي تربط بين الأعضاء الباطنة للبدن. ولذلك نجد القرءان لم يستعمل عصبة إلا حيث يوجد اتصال وترابط في الغاية والمقصد والعمل. فإخوة يوسف الذين "أجمعوا" على أن يجعلوه في غيابت الجب، قالوا "نحن عصبة" في مواجهة الذئب، أي كلّنا سنعمل على مقاتلة الذئب معاً فكيف تخاف عليه "لئن أكله الذئب ونحن عصبة". كذلك قال الله في حملة مفاتح كنوز قارون "وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحة لتنوء بالعصبة أولى القوّة". إذن، قوله تعالى {إن الذين جاءو بالإفك عصبة منكم} يدلّ على أن الكل اتّفقوا على عمل واحد وهو الإفك المذكور، وكان لهم شخص {تولّى كبره منهم} مما يدلّ على نوع من التنظيم بين أفراد هذه العصبة. وهذا يوضح أكثر أن معنى الإثم في الآية هو الإثم القلبي والأخروي، وليس هو الإثم بمعنى الرمي الباطل الذي ينظر إليه الحكام في الدنيا. ولذلك لا تجد هذه الآية ولا الآيات بعدها من مقطع الإفك يأمر الله فيها الحكام بالتمييز بين عموم العصبة وبين الذي تولّى كبره منهم في العقوبة. النتيجة الأولى، قوله تعالى {لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم، والذي تولّى كبره منهم له عذاب عظيم} لا علاقة له بالحكام في الدنيا. الله يبيّن أنه سيحاسب كل واحد منهم وسيكون للذي تولّى كبره منهم عذاب عظيم والمفهوم أنه ليس مثل البقية. فهو حساب أخروي وبيد الله.

١٢-١٨/ {لولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً، وقالوا "هذا إفك مبين. لولا جاءو عليه بأربعة شهداء، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون. ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة، لمسّكم في ما أفضتم فيه عذاب عظيم. إذ تلقّونه بألسنتم وتقولون بأفواهكم ما ليس

لكم به علم، وتحسبونه هيّناً وهو عند الله عظيم. ولولا إذ سمعتموه قلتم "ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم". يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً، إن كنتم مؤمنين. ويبيّن الله لكم الآيات والله عليم حكيم.} أقول: المفهوم من الآيات أن عصبة الإفك قد نشروا بين عموم المؤمنين قولاً فيه رمي بالزنا لفئة لم تحددها الآيات. فبدأوا يتلقّون ذلك القول وينشرونه بدورهم ويتكلّمون به. أي هو نوع من بثّ الإشاعات في المجتمع. ومن ملاحظة مضمون هذه الايات التي يتكلّم الله فيها مع عموم المؤمنين، وليس مع عصبة الإفك الذين فرغ منهم في الآية الأولى، نجد الفرق بين الرمي الذي يكون عند الحكام والرمي الذي لا يكون عند الحكام لكن يتكلّم بها الناس في مجتمعاتهم. فتجد أن الله لم ينصّ على عقوبة واحدة لكل مَن تلقّوا الإفك بألسنتهم وتكلّموا به ولم يظنّوا بالمؤمنين والمؤمنات خيراً بل اعتبروا المقولة ممكنة أو صادقة بناء على إشاعة عصبة الإفك. فلو كان مجرّد التكلّم بنسبة الزنا إلى مؤمن ومؤمنة يعني فوراً وأيا كان موضع التكلّم ومناسبته، يعني عقوبة الجلد، لوجب جلد كل هؤلاء الذين يتكلّم الله معهم ويقول لهم {لولا إذ سمعتموه} إلى آخر الآيات. وهذا لم يحدث. لكن الله جعل مسؤولية تحديد القول الصادق من غيره، على عاتق المؤمنين والسامعين أنفسهم. لاحظ كم مرّة يجعل الله المسؤولية على السامعين. المرّة الأولى {لولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين. لولا جاءو عليه بأربعة شهداء}. المرّة الثانية {تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم}. المرّة الثالثة {ولولا إذ سمعتموه قلتم "ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم"}. وتجد مرّات أخرى بعدها ستظهر في الآيات التالية إن شاء الله. ثم لاحظ السبب الذي به برر الله ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وحكمهم على قول عصبة الرفك بأنه {إفك مبين}، ما هو ذلك السبب؟ الجواب {لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء، فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون}. أي أن الله قد جعل في حكمه وأبلغ رسوله أن الذي يريد أن يرمي غيره بالزنا فعليه أن يأتي بأربعة شهداء وإلا فهو من الفاسقين عند الله أي في حكم الله وعند رسول الله والحكام من أولي الأمر. فإن كان أصحاب الإفك صادقين في رميهم مؤمناً ومؤمنة بالزنا، فلماذا لم يأتوا بأربعة شهداء ويذهبوا إلى الحكام ويشهدوا هناك حتى يثبت ما يقولونه. فبما أنهم لم يفعلوا ذلك، فالمؤمن الذي رضي بأحكام الله عليه أن يقول "هذه التهمة غير ثابتة" أو بنصّ القرءان {هذا إفك مبين} و {هذا بهتان عظيم}. فهو {مبين} لأنهم لم يأتوا بالشهداء، وهو {عظيم} لأنه رمي بالزنا وهو ذنب عظيم قرنه الله بالشرك والقتل في سورة الفرقان. فللإنسان أن يرمي من يشاء بما يشاء، لكن على الناس أن لا تتكلّم بذلك إن كانوا من المؤمنين إلا بعلم والله لم يحدد عقوبة على التكلّم بذلك لكنه وعظ بذلك كما هو نصّ الآيات محل النظر.

مسألة: ما معنى {أولئك عند الله هم الكاذبون} في حال لم يأتوا بأربعة شهداء؟ أليس من الممكن أن يكون الشخص فعلاً قد زنا، لكن لم يثبت عليه ذلك بأربعة شهداء، إلا أنه في الواقع قد زنا. فكيف تقول الآية {عند الله} هم الكاذبون، وما عند الله لا يُخطئ الواقع؟ الجواب: {عند الله} لا تعني حيث ذهبت. لكنها تعني كما في خاتمة سورة الجمعة، "وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً، قل "ما عند الله" خير من اللهو ومن التجارة}. فالمقصود الظاهر ب"عند الله" في الآية، هو عند رسول الله. لأن رسول الله جاء من عند الله، كما قال تعالى "جاءهم رسول من عند الله". فالله هنا ليس الذات، لكن الأحكام، أي أحكام الله. كما أن "أطيعوا الله" مظهرها هو كتاب الله، فالذي يطيع الأوامر في كلام الله هو ممن يطيع الله، كما قال "من يطع الرسول فقد أطا ع الله". الحاصل، {عند الله هم الكاذبون} أي عند الله من حيث أحكامه، وعند الله من حيث حُكّامه، أي الحكام الذي يحكمون بأحكام الله، إذ هؤلاء هم

الذين خاطبهم الله بآية الرمي وقال لهم عن الذين لا يأتون بأربعة شهداء {لا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون.}. إذن، اعتبار ثبوت الزنا في حق إنسان في المدينة التي يحكمها الرسول بأمر الله لا يتم هذا الثبوت في المجتمع المؤمن إلا بالإتيان بأربعة شهداء أو شهادات حسب الآيات. ومن هنا نفهم معنى {تقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم} فمن وجه لا علم لهم من حيث عدم شهودهم لمدلول كلامهم وهو زنا الذين رمتم العصبة بالزنا. ومن وجه آخر لا علم لهم بمعنى لم يثبت الزنا بالشهادة المعتبرة في الشريعة المقبولة عندكم أيها المؤمنون، ولذلك قال تعالى {يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم مؤمنين} فجعل إيمانهم شرطاً لعدم العودة لمثله.

{ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة، لمسّكم في ما أفضتم فيه عذاب عظيم} إذ قد أفاضوا فيه. ولم يعاقبهم الرسول على تلك الإفاضة، ومثلهم مثل أي فرد من أفراد العصبة من حيث التكلّم بالرمي بالزنا. فلا فرق بينهم وبين أي واحد من العصبة من هذه الحيثية. الكلّ تكلّم ونسب الزنا إلى بعض المؤمنين والمؤمنات. نعم، هذا بدأ وذاك ثنّى، هذا تولّى كبره وذاك تلقّى بلسانه، لكن من حيث ظهور القول الكل قال. فلو كان القول مثل القتل مثلاً، لكان كل قاتل قاتلاً، سواء كان البادئ بالقتل أو كان مثّنياً أو مثّلثاً للقتلة أو غير ذلك من مراتب القتل. كذلك لو كان نفس ظهور الكلمة من فم إنسان يقول فيها "فلان زنا بفلانة" هو الجريمة المسمّاة بالرمي والتي يستحق صاحبها ثمانين جلدة، لوجب أن يكون الكلّ سواء، ولوجب معاقبة الكل بذلك على السواء، بل الأهمّ من ذلك، لوجب أن يكون الله تعالى لم يعاتب المؤمنين ويعظهم عن تكرار تلك المقولة والطريقة التي تعاملوا فيها مع الرمي الذي سمعوه، ولما نهاهم نهياً مشروطاً بالإيمان، ولما وجدنا الآيات في مقطع الإفك لا تأمر بمعاقبة أحداً ممن تولّى كبر الإفك ولا ممن تبعه ولا ممن تلقّاه بلسانه وساعد في نشره شعر أم لم يشعر، صدَّق أم لم يصدّق. كل ذلك كاشف عن التمييز الجوهري بين الرمي في مجلس الحكام، والرمي في المجتمع العام. والأحكام بالجلد تنطبق على الرمي في مجلس الحكام فقط. أما الرمي في المجتمع العام فالواجب فيها على المؤمنين هو أن لا يتكلّموا بما يسمعونه بغير علم ويطالبوا الذين يرمون المؤمنين والمؤمنات إن أرادوا إثبات قولهم أن يذهبوا إلى مجلس الحكام ويرمون من يشاء هناك ويأتوا بأربعة شهداء كما هو شرط الحكام المؤمنين، وإلا فعلى المؤمنين أن يُعرضوا عن تلك الأقوال ويظنّوا بالمؤمنين والمؤمنات خيراً ويقولوا ما أمرهم الله ربّهم الذين يؤمنون به بقوله.

{إذ تلقّونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم، وتحسبونه هيّنا وهو عند الله عظيم.} أقول: هذه الآية تشهد على أن قول الشئ باللسان ولو لم يكن عند القائل به علم، هو أمر جائز في الدنيا، جائز بمعنى لا يتدخل الحكام المؤمنين في ذلك الكلام بأحكام جلد ولا غيرها. لكن أهل الموعظة عليهم تذكير الناس بأن هذا القول عظيم عند الله. فالأمر راجع إلى إرادة المتكلّم.

{ولولا إذ سمعتموه قلتم "ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا، سبحانك هذا بهتان عظيم} أقول: لو كان في الأمر عقوبة إكراهية، لما تكلّموا بذلك خوفاً من العقوبة وليس بإرادة شخصية {ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا}. ثم لاحظ أن الله لم يأمر حتى المؤمنين بأن يعتدوا على أصحاب الإفك، ولا أن يعتدوا شخصياً على كل من يرمي المؤمنين والمؤمنات بالفاحشة في المجتمع العام، لكن أرجع المسؤولية على ضمائر المؤمنين وقلوبهم وإيمانهم وتقواهم الخاصّة. ولا يوجد في الآيات أن عصبة الإفك قد مسّ أي إنسان شعرة منهم لا عن أمر الله ولا بخلاف ذلك.

الخلاصة: ليس في هذه الآيات أي أمر بمعاقبة كل من قال نفس قول عصبة الإفك، لا معاقبتهم الآن ولا معاقبتهم في حال عادوا إلى نفس ذلك القول. وليس في الآيات نهي إكراهي على قول الإفك ورمي المؤمنين والمؤمنات بأي شئ، ومن امتنع عن ذلك فيمتنع بسبب قلبه وإيمانه بالله والآخرة وهو أمر شخصي لا يقوم به وعليه الحكام.

١٩-٢٠/ {إن الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين ءامنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة، والله يعلم وأنتم لا تعلمون. ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رءوف رحيم.} أقول: لا يمكن حمل "عذاب أليم في الدنيا" على عقوبة الجلد المذكورة في الرمي. لأن الله لم ينصّ على أن هذه العذاب الأليم في الدنيا هو نفس ذلك العذاب، وإنما هو شئ سيتولّى الله إحداثه فيهم وفي قلوبهم ولذلك قرنه بالآخرة. وشاهد آخر هو صدر الآية، {الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة} وعقوبة الرمي لم يضعها الله على {الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة} لكن وضعها على الذين {يرمون المحصنات} وقد يكون رميهم صادقاً وقد يكون كاذباً، وحتى وإن لم تتم الشهادة لسبب خارج عن علمه وخارج عن إرادته، أي قد يكون رأى بنفسه وجاء بأربعة شهداء لكن تعثّر أحدهم أو غلط أو أصابه شئ فلم تتم الشهادة بأي سبب كان، فحينها سيُعاقَب الرامي بالجلد وهو من العذاب حسب نصّ الآية، لكن لن يكون ممن {يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين ءامنوا}. حبّ أن تشيع الفاحشة شئ، والرمي شئ آخر. ولا توجد عقوبة يقوم بها الحكام، أي قانونية، على شعور "حب أن تشيع الفاحشة". لم توضع العقوبة على الحب والكره، كما هو واضح. ودليل آخر، أن الإنسان قد يحب أن تشيع الفاحشة في الذين ءامنوا، لكن لا يساهم في هذا الشياع بنحو ظاهر يجعله عُرضة للعقوبة في الدنيا على يد الحكام المؤمنين، ومع ذلك ينطبق عليه وصف الآية بأن له {عذاب أليم في الدنيا والآخرة} وهذا خبر فلا يتخلّف عن الواقع. ثم إن الآية تتحدث عن {تشيع الفاحشة} وليس يشيع الرمي بالفاحشة. بل الفاحشة نفسها. فإن قيل أن الفاحشة هي نفس القول الكاذب، إذ هو من الفحش القولي وإن لم يكن فحشاً فعلياً، فنرجع ونقول، قد تقدَّم أن الله لم يأمر بمعاقبة الذين أشاعوا تلك الفاحشة التي هي الإفك. فتكون الآية دالّة على أن الله سيعاقبهم على ذلك في الدنيا والآخرة، ولا يوجد في أي حكم من أحكام الله أن وصف "العذاب الأليم" يُطلَق ويُراد به عذاب يُقيمه البشر على بعضهم البعض، بل دائماً حسب مبلغ علمنا يُطلَق ويُراد به العذاب الذي يتولّى الله إقامته. فلكل ذلك، قطعاً ليس المُراد ب{إن الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة} هم الذين يرمون المؤمنين والمؤمنات بالفاحشة ويثبت رميهم الباطل عند الحكام فيعاقبون بالجلد حسب ما تقدَّم من شروط ذلك كلّه.

٢١/{يأيها الذين ءامنوا، لا تتبعوا خطوات الشيطان، ومن يتّبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر، ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكنّ الله يزكّي من يشاء والله سميع عليم.} أقول: حسب السياق، واتصال هذه الآية بآيات الإفك ولا يزال مقطع الإفك مستمرّاً بدليل ذكر الله لرمي المحصنات بعد هذه الآية بآية وبقرينة ذكره تعالى لجملة "لولا فضل الله عليكم ورحمته" التي ذكرها أربع مرّات في المقطع بعد ذكر اللعان وبعد الأمر بالردّ بتأفيك أهل الإفك وبعد ذكر إشاعة الفاحشة والآن هنا. وفي ضوء السياق، نفهم معنى النهي الإلهي {لا تتبعوا خطوات الشيطان} لأن المقصود أيضاً أمر كلامي، بدليل أنه جعل علامة اتباع خطوات الشيطان علامة كلامية {ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر} والأمر من أنواع الكلام. خطوات الشيطان غيب، والأمر بالفحشاء والمنكر شهادة، فمن عمل بالعلامة المشهودة كان ذلك دليلاً على الحقيقة غير المشهودة. بناء على ذلك، اقرأ الآية

من جديد. ولن تجد الله يأمر لا بمعاقبة ولا بفرض غرامة على الذين يتبع خطوات الشيطان ويأمر بالفحشاء والمنكر. فالله نهى {الذين ءامنوا}، والإيمان لا إكراه فيه. ثم بنى هذا النهي عن الأمر بالفحشاء والمنكر على كونه علامة على اتباع خطوات الشيطان وَ أشار إلى حصول ضدّ زكاة النفس بذلك الاتباع، فمن لم يرد اتباع الشيطان وأراد من الله أن يزكّيه فعليه أن لا يتبع خطوات الشيطان بالتالي لا يأمر بالفحشاء والمنكر. إذن، النهي مبني على الطاعة لا على العقوبة والغرامة.

٢٢/{ولا يأتلِ أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القُربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله، وليعفوا وليصفحوا، ألا تُحبّون أن يغفر الله لكم، والله غفور رحيم.} أقول: إتيان هذه الآية في سياق حديث الإفك، وذكر رمي المحصنات بعدها مباشرة وهو استمرار لذلك الحديث، يجعلنا نفهم معناها ضمن السياق العام. والمفهوم منها هو التالي: حتى لو صدر كلام الإفك وإشاعة الفاحشة والأمر بالفحشاء والمنكر من أناس هم من أولي قرباك أو من المساكين أو من الهاجرين في سبيل الله، فعليك إن كنت تريد إطاعة أمر الله أن لا تُقصّر ولا تحلف على عدم إتيانهم والإنفاق عليهم مما أتاك الله من الفضل والسعة في الأخلاق والأموال، بل اعفُ عنهم واصفح كما أنك تحب من الله أن يغفر لك ولا يؤاخذ على كل ما تأتيه من ذنوب وكلام قبيح ولا تريد منه تعالى أن يحبس عنك فضله وسعته. والفائدة الحكمية من هنا أن الله لم يكتفِ بعدم فرض عقوبة ولا غرامة على الذين يتكلّمون بالفاحشة في المجال العام والمجتمع وعند العوام، بل إنه أمر {أولوا الفضل منكم والسعة} أن يعفوا ويصفحوا عن العصبة التي جاءت بالإفك منكم، ويؤتوهم مما آتاهم الله من الفضل والسعة. ومما يؤكد أن المقصود ب{أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله} هم الذين جاءو بالإفك أيضاً، بالإضافة للسياق، هو قول الله {إن الذين جاءو بالإفك عصبة منكم} وقال هنا {أولوا الفضل منكم}، فإذن {منكم} تعني من المسلمين من أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله. بالتالي، قد كان من العصبة التي جاءت بالإفك قوم هم من أولي القربى ومن المساكين ومن المهاجرين في سبيل الله. وإلى الآن كما رأينا لا يوجد أي دليل أن الله أمر بمعاقبة هؤلاء أو أن هؤلاء تعرّضوا لعقوبة أو غرامة بسبب إفكهم وكلامهم وإشاعتهم الفاحشة اللفظية. ولنكمل إن شاء الله لنرى هل ستوجد آية تعاقبهم أم لا.

٢٣-٢٥/{إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات، لُعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم. يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون. يومئذ يوفّيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين.} أقول: لاحظ الفرق بين هذه الآية وبين رمي المحصنات في أوّل السورة. في أوّل السورة قال {والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة} لكن هنا قال {إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لُعنوا في الدنيا والآخرة}. فعقاب الصنف الأوّل في الدنيا، وعقاب الصنف الآخر في الآخرة وعلى يد الله واللعنة في الدنيا والآخرة من شأن الله تعالى واللعنة ليست عقوبة بدنية بشرية فإن الله لا يستعمل هذا اللفظ للدلالة على الأحكام الشرعية التي يقوم بها الحكام. وهذا شاهد آخر على التفريق بين الرمي عند الحكام والرمي في المجتمع العام. الآية الأولى تتحدّث عن الرمي عند الحكام خصوصاً، والآية الأخرى تتحدث عن الرمي عند العوام مطلقاً، ولذلك لم يذكر في الآية الأخرى إلا اللعنة والعذاب العظيم وشهادة الأعضاء في الآخرة وتوفية الله لهم دينهم الحق، فكلّ هذه عقوبات وأشياء يقوم بها الله تعالى سواء في الدنيا أو في الآخرة، أي راجعة إلى الحكم الإلهي لا إلى الحاكم البشري. ولا يستطيع أحد يقرأ القرءان وعينه مفتوحة أن يقرأ {لعنوا في الدنيا} ويفهم منها عشر جلدات زيادة مثلاً، أو جلدهم بالحديد بدلاً من الخيزران. {لُعنوا في الدنيا} تدلّ على

أمر يقوم به الله تعالى في حقّهم في الدنيا، كما قال في آل فرعون "وأُتبعوا في هذه الدنيا لعنة" ومن الواضح أن موسى لم يقيم على آل فرعون الحد في محكمة شرعية، بل فرّ ومن معه منهم، والله تولّى أمر لعنتهم. ولو تتبعت موارد ذكر لعنة الله لمخلوق ستجد وضوحاً أشدّ من الوضوح الحاصل الآن. نصّ الآية ليس فيه عقوبة موكولة إلى حاكم بشري. ولم يقل الله: العنوهم في الدنيا، لكن قال {لُعنوا في الدنيا والآخرة} مبنية على المجهول، "لُعِنوا"، فلا هو حدد اللاعن بالنص ولا هو من باب أولى أمر أحداً من البشر والحكام بلعنهم. ولذلك تراه ذكر الحساب في الآخرة، يوم تشهد الأعضاء ويوفّيهم الله دينهم الحق. ثم بعد ذلك نقول، المفهوم من ذكر الله لهذه الآية في سياق حديث الإفك، أن الذين تعرّضوا للإفك كانوا نساء كثر، ولا يوجد نصّ على أنها امرأة واحدة ولا عدد النساء تحديداً، وليس في الآيات إلا هذا {إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات} مما يدلّ على الجمع والكثرة، ويدلّ على أنهن كن محصنات غافلات مؤمنات. وهذا شاهد آخر على التمييز بين رمي المحصنة عند الحكام وبين رمي المحصنة في المجال العام، وأن الإتيان بالشهداء والجلد حال التخلّف والنكول إنما هو في الرمي عند الحكام المخصوصين، ولذلك عصبة الإفك لمّا لم ترمِ المحصنات الغافلات المؤمنات عند الحكام وإنما تكلّمت بفاحشتهم في المجال العام والمجتمع بشكل عام أي خارج مجلس الحكم، لم يأمر الله بمعاقبتهم ولم يتعرّضوا حتى إلى قطع فضل وسعة أولوا الفضل والسعة عنهم بل أمرهم الله بالعفو عنهم والصفح عنهم إن كانوا من الأصناف الثلاثة المذكورين في الآية. الخلاصة: مَن رمى المحصنة عند الحكام، فتُطبّق عليه آية الرمي وآية اللعان حسب حاله. ومَن رمى المحصنة عند غير الحكام، فالله حسيبه يوم الدين وليس لأحد أن يمسّ منه شعرة بل المؤمن صاحب الفضل والسعة مأمور بالعفو والصفح عنه وعدم قطع المعونة عنه إن أراد مغفرة الله، وتوفيته دينه وحسابه الحق على الله وليس لأحد التدخّل في ذلك في الدنيا.

٢٦/ {الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات، والطيّبات للطيّبين والطيّبون للطيّبات، أولئك مُبرَّءون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم.} أقول: هذه آخر أية من مقطع حديث الإفك، وحسب السياق الدال على أن محور الآيات هو ذكر العلاقة بين المؤمنين وبين الكلام وكيفية التعامل معه خصوصاً في باب رمي المحصنات بالفاحشة، وبقرينة أخرى نستطيع أن نفهم أن الآية لا تتحدث عن النساء والرجال، أي ليس المقصود بـ{الخبيثات للخبيثين} أي النساء الخبيثات للرجال الخبيثين، إلى آخره، والقرينة القاطعة والمشهودة للجميع هي أن الآية خبر، والخبر لا يناقض الواقع وإلا كان كاذباً وأخبار الله صادقة، ولو افترضنا أن المقصود بـ{الخبيثات للخبيثين} هو أننا لو رأينا امرأة خبيثة مع رجل فهذا الرجل بالضرورة خبيث، لكان معنى ذلك والعياذ بالله أن نوح ولوط من الخبيثين إذ امرأة نوح وامرأت لوط كانتا من الخبيثات، ثم لكان معنى ذلك أن فرعون على عكس نوح ولوط هو من الطيبين لأن امرأت فرعون كانت من الطيّبات. ومن الواضح بطلان هذا الفهم، فضلاً عن عدم جدواه بالنسبة لمعنى حديث الإفك الذي يدور حول الكلمات وتعاطي الناس معها. ويشهد أيضاً لوجود تأويل آخر للآية نفس الآية، إذ نهايتها هو {أولئك مبرءون مما يقولون} أي الطيبين مُبرءون مما يقول الخبيثون. فما معنى ذلك؟ معناه: الخبيثات أي الكلمات الخبيثة كما قال الله "مثل كلمة خبيثة" وقال "مثل كلمة طيّبة"، وقال أيضاً "وهُدوا إلى الطيب من القول"، فالكلمة والقول في القرءان موصوفة مرّة بأنها خبيثة ومرّة بأنها طيّبة، بالمذكر والمؤنث كما في "الطيب من القول". ثم الله في آيات الإفك يتحدث عن تفاعل {المؤمنون والمؤمنات} أي الذكور والإناث من أهل الإيمان، فليس المقصود الرجال فقط ولا النساء فقط، والجمع بين الرجال والنساء في كلمة واحدة

يصحّ بلفظة "الناس" كما في "يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى"، فالناس تشمل الذكر والأنثى. ولفظة "الناس" يُشار إليها بضمير المذكّر، فتقول: الطيّبون من الناس، الخبيثون من الناس، الناس محسنون، ولا تقول: الناس محسنات، أو الطيبات من الناس أو الخبيثات من الناس. إذن، بالنتيجة، يصير تأويل الآية هكذا: {الخبيثات} أي الكلمات الخبيثة، {للخبيثون} من الناس. {والخبيثون} من الناس، {للخبيثات} من الكلمات. {والطيبات} من الكلمات، {للطيبون} من الناس. {والطيّبون} من الناس، {للطيّبات} من الكلمات. {أولئك} أي الطيبون من الناس، {مُبرءون} بنفس طيبة نفوسهم {مما يقولون} أي مما يقول الخبيثون من الكلمات الخبيثة التي يرمونهم بها وهي الرمي بالفاحشة والزنا. {لهم} أي للطيبين من الناس {مغفرة ورزق كريم} أما المغفرة فجزاء عفوهم وصفحهم عمّن يرميهم بالخبيثات من الكلمات كما قال في آية ٢٢، وأما الرزق الكريم فجزاء عدم تقصيرهم في إيتاء أولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله الذين رموهم وآذوهم بكلماتهم الخبيثة، "ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون". وبناء على ذلك، كون الطيب من الناس مُبرأ بنفس حقيقة ذاته عن ما يرميه به الخبيث من الناس، كاف لإرضاء نفس الواعي بنفسه وتسكين خاطره وقلبه في الدنيا. كأن يرميك شخص بأنك قزم وأنت معتدل الطول وتعلم أنك معتدل الطول، أو يرميك شخص بأنك أبيض وأنت أسود وترى وجهك أسوداً في المرآة، أو يرمي المرأة بأنها حبلى وهي عاقر، أو يرميها بأنها عجوز وهي شابّة في أوّل العشرينات. الذي يعرف حقيقة نفسه، يستطيع أن يعفو ويصفح عن من يرميه وينسب الخبيثات إلى نفسه. فهذه الآية تشتمل على إحدى أهم المعلومات التي تفتح باب حرية الكلام في المجال العام. فالذي يتكلّم بالخبيثات نفسه أولى بها، والذي يتكلّم بالطيبات نفسه أليق بها وهو أحقّ بها وأهلها. فالذي يرميك به غيرك من باطل، يدلّ على حقيقة قلبه ونفسه هو ولا يدلّ عليك أنت، {الخبيثات للخبيثين}.

النتيجة: بعد استقراء آيات الإفك من أوّلها إلى آخرها، لم نجد ولا دليلاً واحداً على أن الله أمر الناس والحكام بمعاقبة الذين جاءوا بالإفك. بل أمر بضدّ ذلك تماماً. وعليه، يكون مجال آية الرمي وآية اللعان غير مجال آية الإفك. والنصوص ذاتها تؤكد ذلك، وبهذا الفهم تتناسق الآيات كلّها وتظهر وحدتها وتكاملها. فآية الرمي واللعان تتعلّق بالذي يذهب ويرمي عند الحكام ليثبت عقوبة الزنا على شخص وينفي ولداً عن والده، فهذا مُطالب بالشهداء على الشرط المذكور. والذي لا يذهب إلى الحكام، لكن يتكلّم بالرمي ويشيع الفاحشة ويأمر بالفحشاء والمنكر في المجال العام، فليس عليه شئ في الدنيا لا عقوبة ولا غرامة ولا هو مُطالَب بشهداء ولا شئ، لكن على المؤمنين والمؤمنات أن لا يتكلّموا بما يشيعه هؤلاء إن أرادوا طاعة الأمر الإلهي وهو أمر مبني على الطاعة لا الإكراه في الدنيا.

-التعليل بالأنساب.

نرجع إلى تعليل الزنا والرمي به واللعان بقضية حفظ النسب. فقد تقدَّم أن العلّة المعقولة من الإتيان بالشهداء والشهادات حين يرمي الشخص امرأة قابلة للولد بالزنا، هي من أجل حفظ أنساب الناس الدموية البدنية. قد يقول البعض: لكن ليس في الآية تعليل ذلك بالنسب. ونقول: نعم، ليس في هذه الآية نصّاً ذلك التعليل، ولكن التفكر في الآية وتمييز الله بين الرمي عند الحكام وبين الرمي العام، وكذلك النظر في آيات أخرى من القرءان يفيد ذلك، وأقصد بالآيات الأخرى مثل آيات الميراث والوصية. فالله جعل الوصية {حقّاً على المتّقين} والوصية هي {للوالدين والأقربين}. والله حدّ حدود التوريث وجعل الميراث للأولاد والوالدين والإخوة والأزواج. وحيث أن العمل بأمر الله في الوصية والميراث يقتضي بالضرورة العلم بالاباء والأبناء والإخوة، وحيث أن أمر الله بأن ندعوا الأولاد لأبائهم في قوله {ادعوهم لأبائهم هو

أقسط عند الله}، فالنتيجة هي أن الله يأمر بحفظ الأنساب والتحفظ فيها قدر الإمكان. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب في حدود ما لا يتم الواجب إلا به. فإن قيل: فماذا عن قوله تعالى {فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ} أليس فيه نهي عن الأنساب وإظهار عدم جدواها؟ قلنا: كلّا، ذلك في الآخرة حين يكون الحكم على القلوب والأذهان وليس على القوالب والأبدان كما هو شأن الدنيا. ثم الآية {فلا أنساب بينهم} وليس "فلا أنساب بينكم"، فالنبي خارج عن هذا الخطاب، وتلك قضية أخرى ليس هذا محلّ بسطها. المهم، أنه ليس في القرءان ما ينهى عن حفظ الأنساب البدنية في الدنيا، بل ما في القرءان من جعل الله الوصية {حقّاً عن المتّقين} وذكر أنصبة الورثة والتعقيب عليها ب "تلك حدود الله" وَ "ومن يعص الله ورسوله ويتعدَّ حدوده يدخله ناراً خالداً فيها"، يجعل معرفة الورثة وصحّة أنسابهم من صلب حدود الله وعدم تعدّيها. لكن يحكم العلم بالورثة مثل كل حكم آخر مبدأ "لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها" و "إلا ما آتاها". فلابد من حفظ الأنساب لإيصال الحقوق إلى أهلها، بأحسن طريقة للعلم بالأنساب وحفظها بحسب ما آتاه الله لكل قوم من علم. والأنساب مبنية على العلم، بدليل قوله تعالى "فإن لم تعلموا أباءهم"، فإذن إما نعلم وإما لا نعلم، فهي قضية علم. والعلم له درجات، أعلاها اليقين، ودونه الظنّ والريب والشك، وكل ذلك ذكره القرءان. فإن توفّرت طريقة لتحصيل الأعلى، لا ينبغي الأخذ بالطريقة الموصلة للأدنى والحاصرة في الأدنى. وقد ذمّ الله الذين يأخذون بالأدنى من العلم وما ظهر منه دون حقيقته وتمامه إن توفّر لهم، ويفرحون بما عندهم من العلم وما بلغوه منه ويتركون ما فوقه وهو بين أيديهم وهو الحق من ربهم الحقّ. وكذلك ذمّ الذين يستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير أي هو أعلى. وبناء على ذلك، إن وجدنا طريقة لمعرفة النسب الصحيح الواقعي في الخارج، فهذه الطريقة هي الواجب العمل عليها، حتى إن لم ينصّ عليها القرءان بصورتها لأنه نصّ على غايتها ومقصدها وحقيقتها وأصلها. وبناء على ذلك، نسأل..

-ما حقيقة وفائدة الشهادة؟

في آية الرمي قال الله {والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء}. لكنه قال في آية اللعان {والذين يرمون أزواجهم ثم لم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين. والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين.} مما يدلّ على أن الرامي عليه أن يأتي بأربعة شهداء أو أربع شهادات مستقلّة عنه، أي الرامي ليس أحد الشهداء الأربعة، فلا يستطيع أن يأتي بثلاثة أشخاص ويشهد معهم حتى يتمّ الأربعة، بل الرامي واحد والشهداء أربعة غيره، نصّ الآية {الذين يرمون..ثم لم يأتوا بأربعة} الذين يرمون غير الأربعة. كما تقول لصاحبك: تعال وائتني بثلاثة حُرّاس. فصاحبك واحد والحرّاس ثلاثة غيره. ويؤكد هذا المعنى آية اللعان، فإن الله أمر الزوج بأن يشهد {أربع شهادات} ثم {الخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين}، إذ يوجد خمس أشياء، لا أربعة، فالرامي واحد والشهادات أربع، كذلك في آية الرمي الرامي واحد والشهداء أربعة غيره.

والسؤال: لماذا أربع؟ نجد الله في آية الدين يأمر باستشهاد "شهيدين من رجالكم" أو رجل وامرأتين من الشهداء. بما أن رؤية واقعة الدين، وهي واقعة مادّية طبيعية خارجية، ورؤية واقعة الزنا، وهي واقعة مادّية طبيعية خارجية، كلاهما يشترك في كونه واقعة مادّية طبيعية خارجية، فما الذي يجعل الدَّين يثبت باثنين، والزنا لا يثبت إلا بأربعة؟ الشئ الوحيد الذي يمكن نقوله في هذا المقام هو زيادة التثبُّت والتحفّظ. بيان ذلك: الناس في زمان نزول القرءان وبعده بألف وأربعمائة سنة تقريباً، في شرق الأرض وغربها، لم يكن بأيديهم طريقة لمعرفة نَسَب الولد بطريق هو "علم" ولا حتى غلبة الظنّ بالمعنى المعتبر.

وإنما كان بأيديهم شئ هو في أحسن الأحوال ظنّ، وظنّ عادي، مثل ظنّك بأن الطباخ لم يبصق في طعامك من وراء ظهرك قبل تسليمك إيّاه. ولذلك الله تعالى في آيات الإفك قال {لولا إذ سمعتموه "ظن" المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً} وأما قولهم "هذا إفك مبين" فمبني على الاعتبار الحكمي إذ لم يأتوا بالمتطلبات الشرعية لإثبات الرمي عند الحكام، وليس مبنياً على علم بالواقع بنحو "مبين"، وإلا لما كان ظنّاً. لكن الواقع أنه ظنّ، والله أحكم من أن يأمر المخاطَبين بالقصد الأوّل من قصّة الإفك بغير مستوى الظنّ. وقد علمنا بقول الله أن "الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً" و قد ذمّ الله الظنّ في مواطن من كتابه الكريم "إن هم إلا يظنّون" و "اجتنبوا كثيراً من الظنّ". فلاشك أن الظنّ شئ تحت الحق ومعرفة شئ يطمئن به القلب على صدقه الخارجي. وهو كذلك، إذ لم يكن لديهم طريق لمعرفة صحّة النَّسَب بنحو مباشر. فلم يبق في أيديهم إلا القيام بأمرين: الأوّل هو افتراض كون الولد لزوج الوالدة حال حبلها به، أي افتراض أصالة أبوّة الزوج للجنين الذي في بطن زوجته، ولا ينقضون هذا الافتراض إلا بدليل، وهذا الدليل هو الشهداء الأربعة والتربيع للتشديد حتى لا يُخالَف الأصل الذي يمكن التعويل عليه بشئ من التعويل حسب قدرتهم وعلمهم في ذلك الزمان. الثاني هو مقارنة الملامح البدنية الظاهرية بين الولد بعد ولادته والزوج. فإن كان الولد يشبه الزوج، كان ذلك قرينة على أنه ولده، وكان عند العرب قوم مشهورون بهذا الأمر وهم أصحاب القيافة. لكن، لأن القيافة كانت نادرة، وإحكام صنعتها وبناء الأنساب عليها أمر شائك وهي عرضة للتشكيك ولأسباب جيّدة، فلم يتم الأخذ بها كأصل ينقض أصالة أبوة الزوج. وفي هذا السياق نُذكّر بروايتين عن النبي سلام الله عليه، من باب ضرب المثل على استعمال هذه الطريقة عند العرب في ذلك الزمان وأيضاً عن كونها عرضة للشك وغير حاسمة ولا حتى قريبة من الحسم حتى حين يكون الشبه بعيداً جدّاً بين الزوج والابن، ونُذكِّر بأنّا لا نذكر هذه الروايات إلا من باب ضرب مثال بما كان عليه الحال في ذلك الزمان وليس كنصّ يحكم على القرءان.

الرواية الأولى، مضمونها أن رجلاً من أهل المدينة دخل على امرأته فوجد عندها رجلاً. فذهب في اليوم التالي إلى النبي ورمى امرأته بالزنا، وسمّى الرجل الذي زنا معها. وحيث لم يكن له شهداء من البشر أمره النبي بأن يشهد أربع شهادات كما في آية اللعان. لاعن الرجل فأنكرت المرأة ولاعنت، فانتهت القضية. ومحلّ الشاهد أن المرأة حملت بولد فطلب النبي رؤيته بعد ولادته، وذكر علامات ظاهرية بدنية لو كانت في الولد فهو ولد الذي زنى، ولو لم تكن فيه فهو ولد الزوج الرامي. وتبيّن أنه شبيه بالمرمي بالزنى. ونصّ النبي حسب إحدى الروايات "أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الإليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن السحماء." يقول الراوي: فجاءت به كذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم "لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن". أقول: لاحظ هنا الاستدلال بالشبه بين هيئة بدن الولد وهيئة بدن الوالد في اعتقاد أنه والده.

الرواية الثانية، مضمونها أن راعياً للإبل جاء للنبي وأخبره أن زوجته ولدت ولداً أسود ولم يكن هو بأسود. فقال له النبي "هل لك من إبل" قال: نعم. فقال "فما ألوانها؟" قال: حمر. قال "هل فيها من أورق؟". قال: إن فيها لورقاً. قال "فأنّى أتاها ذلك؟" قال: عسى أن يكون نزعه عرق. قال "وهذا عسى أن يكون نزعه عرق". أقول: لاحظ هنا التشكيك في جدوى الشبه بين الهيئة الظاهرية لبدن الولد وبدن المولود في اعتقاد أنه والده.

كما ترى من الروايتين، يوجد اعتبار للشبه الظاهري وعدم اعتبار له في آن واحد. وهو كذلك، لأن هذه العلامات الظاهرية ليست يقينية بل ظنّية وقد تصل إلى ما دون الظنّ في الرتبة العلمية. فإن أضفت

إلى هذا، وهو معقول بنفسه، أنه لا يمكن إقامة نظام عام للأنساب في مشارق الأرض ومغاربها ينبني فقط على وجود قائف محترف على قلّتهم وندرتهم وضعف تأسيس علمهم وإمكانية التشكيك فيه تشكيكاً معقولاً متّزناً، عرفنا لماذا لم يبني الله تعالى ثبوت النسب وعدمه على هذه القيافة المظهرية. ويمكن ذكر أسباب أخرى وفي ما ذكرناه كفاية.

الآن، لو كان المقصود حصراً بـ{أربعة شهداء} في آية الرمي هم الشهداء من البشر المتميّز بعضهم عن بعض، لما أبدل الله ذلك بأربع شهادات من إنسان واحد كما ورد في آية اللعان. مفهوم الشهادة أوسع من حصره على تلفّظ إنسان واحد أو أكثر من واحد. في كتاب الله الشهادة لا تقتصر على ذلك. فمثلاً، سمّى الله الدليل الظنّي الفكري شهادة في سورة يوسف، "شهد شاهد من أهلها" وكانت شهادته "إن كان قمصيه قُد من قُبُل" و "إن كان قميصه قُدّ من دُبُر". سمّى الله ذلك شهادة، وسمّى القائم بها "شاهد". وفي آية أخرى قال الله يريد على الذين يزعمون أن الملائكة إناث، "أشهدوا خلقهم، ستُكتَب شهادتهم". فسألهم "أشهدوا خلقهم"، وهنا الشهادة هي معاينة حقيقة المشهود فيه وطبيعته وصورته، أي إما مشاهدة طريقة الخلق أو نتيجة الخلق وصورة المخلوق وحقيقته. الشهادة إذن مفهوم واسع، غايته القصوى هي العلم بحقيقة المشهود. أما درجة هذا العلم فتختلف. وحين لا توجد طريقة أعلى، يتم أخذ الطريقة الأدنى. وما كان الخطأ فيه قليل خير مما كان الخطأ فيه كثير. وما كان وسيلة لكل الناس خير مما كان وسيلة لبعض الناس ولا يمكن إقامة نظام مستقرّ به. وكل ذلك أشار إليه كتاب الله كما مرّ. ففي قصّة يوسف مثلاً، حيث لا يوجد طريق آخر لمعرفة مَن راود مَن عن نفسه إذ لم يوجد من البشر إلا يوسف وامرأت العزيز في تلك الغرفة، ناقض كلام أحدهما الآخر، فإحدى الطرق الحلف، وطريقة أخرى الحجّة الفكرية والقرينة الصورية. في اللعان، حيث كلام الزوجين ينقض بعضه بعضاً، تم اللجوء إلى الحلف. في يوسف، حيث كلامهما تناقض، تم اللجوء إلى القرينة الصورية مع افتراضات مبنية على العادة وإن لم تكن معلومة الحقيقة لكن تم افتراضها بناء على الشائع والعادة. كل ذلك، لعدم وجود طريق أقوى ومباشر في معرفة الحقيقة المطلوب الشهادة فيها. وبناء على ذلك، لو وجدنا طريقاً أقرب إلى العلم وإلى اليقين من طريق شهادات البشر الحسّية واللفظية، في موضوع الأنساب، فهذا الطريق لابد من الأخذ به وهو من صلب تعاليم القرءآن. وعليه، نقول ما يلي.

قبل ثلاثين سنة تقريباً، أي في التسعينات الميلادية، تم اكتشاف طريقة في تحديد الأنساب تبلغ دقّتها ٩٩.٩٩٪. ويتم استعمالها عند عقلاء البشر في الفصل في المنازعات المتعلّقة بالنسب. ويمكن تحديد الوالد والوالدة بها، وكذلك يمكن تحديد الجدّ أيضاً. وبناء على هذه الطريقة، وفي حال أمكن تعميمها على أيد بلد بنحو مستقرّ، وحيث أنها مبنية على دراسة وتجربة محايدة، ولا تتأثّر بما تتأثّر به الحواس البشرية العادية والذاكرة الضعيفة، فلابد من اتّخاذ هذه الطريقة للفصل في النزاعات المتعلّقة بالنسب والرمي. فهي شهادة، إذن. شهادة أدقّ من شهادة صاحب امرأت العزيز، وأدقّ من القيافة التي كان العرب والنبي يستعملونها أحياناً، وأقرب إلى التصديق والاطمئنان من الملاحظات الحسّية المباشرة للشهداء لأنه كما قلنا حتى لو افترضنا وجود أربعمائة شاهد مباشر كلّهم حادّ النظر سليم القلب وصادق النفس وكلّهم شاهد بيقين مطلق إنزال الزاني في فرج الزانية المحصنة، فلا يوجد دليل واحد من هذه الشهادة على أن الولد الذي تكوّن في رحم المرأة هو من هذا الزاني وليس من الزوج، إذ قد يكون الزوج جعلها حُبلى وتلقّحت البويضة قبل زناها، أو قد يكون الزاني زنى بها لكن لم يصدف أن تحمل من هذه الزنية تحديداً منه، فحتى شهادة الشهداء الأربعة أو الأربعة آلاف ليست أكثر من قرينة عادية

لا تشهد إلا على "الشكّ" في النسب، وليس على معرفة أن الولد ليس من الزوج. فالشهداء هنا لا يشهدون على النسب، لكن يشهدون على الشكّ في النسب. ولذلك الولد الناتج يصير ممن لا نعلم أباءهم في الآية "فإن لم تعلموا أباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم" ولا يُنسَب الولد إلى الزاني، لأننا لا نعلم إن كان لهذا الزاني، ولعلّ المرأة زنت بعشرة هذا أحدهم وما شهد الشهداء إلا على العاشر. فالقضية كما ترى كلّها شكّ في شكّ لا يطمئن إليه قلب. وباستعمال طريقة تحليل الحمض النووي، سوف نأتي بشهادة على المشهود المطلوب معرفته أي هي شهادة في صلب الموضوع وليست قرينة على أطراف الموضوع وحواشيه ولوازمه البعيدة، ثم نعمل بأحسن طريقة ممكنة بأمر الله "ادعوهم إلى أبائهم هو أقسط عند الله". بالإضافة لذلك، ولعلّه من أهم الأمور، نوفّر كل الآلام النفسية والمشاكل الاجتماعية التي قد تصيب الولد الذي لا يعرف أباه ويشكّ في زنا أمّه به. الخلاصة: باستعمال طريقة تحليل الحمض النووي، يصير حتى رمي المحصنات عند الحكام ليس بحاجة إلى شهداء ولا شهادات بالمعنى القديم، لكن بحاجة إلى شهادة شهداء من العلماء بهذا الأمر وهي شهادة حاسمة. وبناء على أن الرامي هو المسؤول عن الإتيان بالشهداء والشهادات المثبتة لمضمون الرمي كما هو نصّ الآية {لم يأتوا بأربعة} فالإتيان مسؤوليته هو، نستطيع استنباط حكم يجعل تكلفة إصدار شهادة تحليل الحمض النووي على الرامي، مثلاً.

الحاصل: الولد منسوب لزوج والدته، هذا هو الأصل. فمن أراد نفي هذه النسبة، وهو الرامي، ففي حال توفّرت منّظمة مستقرّة في بلده تقوم بتحليل الحمض النووي فعليه الإتيان بشهادة معتبرة من عندها حسب الشروط التي يقررها الحكام لذلك، وتكون هذه الشهادة معتبرة وفاصلة في القضية. وفي حال لم يتوفّر مثل ذلك، فيتم العمل بمبدأ الأربعة شهداء والأربع شهادات حسب ظاهر النصّوص الواردة.

-تعقيب.

كنّا ذكرنا مسألة إبهام مضمون الرمي، وشرحناها. والبيان الفاصل في قوله تعالى {الزاني لا ينكح إلا زانية}. فالمقصود هو النكاح. أي الرمي بالنكاح الذي هو زنا. أما الاصطلاح على لفظة "النكاح" على أنها تعني "العقد الشرعي" فهذا أمر مبتدع اصطلحوا عليه لاحقاً، وليس من القرءان. فالنكاح في القرءآن يشمل نكاح الزاني ونكاح المشرك ونكاح المؤمن، كما هو منطوق الآية ٣ من سورة النور، ولا تحتمل التأويل والتخريج من حيث استعمال كلمة النكاح فيما بين الزناة والمشركين والمؤمنين على السواء من هذا الوجه المذكور في الآية.

-مسألة: الفرق بين جلد الزنا وجلد الرمي.

قال في جلد الزنا {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} لاحظ تعبير {كل واحد منهما}، فمن هنا نفهم أن كل واحد منهما يستحقّ مائة جلدة. ولو لم يقل {كل واحد منهما}، بل قال مثلاً "فاجلدوهما مائة جلدة"، فما الفرق؟ لابد من فرق، لأن التعبير اختلف فالمعنى سيختلف. خصوصاً أنه في آية الرمي لم يستعمل "كل واحد منهم"، بل قال {الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة} ولم يقل "فاجلدوا كل واحد منهم ثمانين جلدة". وبما أنه يوجد فرق بين هاتين العبارتين، فلابد من وجود فرق بين الحكمين. فيكون حكم الجلد في الرمي غير حكم الجلد في الزنا، وبما أنه لا يوجد إلا واحد من احتمالين: إما أن يكون الجلد المقصود على كل واحد من المحكوم عليهم بالجلد، وإما أن يكون الجلد المقصود ليس على كل واحد من المحكوم عليهم بالجلد بل يكون العدد مقسوماً على المحكومين. في الزنا قال {الزانية والزاني} وهنا شخصان، {فاجلدوا كل واحد منهما مائة

جلدة} إذن مائة على الزانية ومائة على الزاني. لكن في الرمي قال {الذين يرمون..فاجلدوهم ثمانين جلدة}، فيكون المقصود ثمانين على الذين يرمون، ولم يذكر "على كل واحد" لأن الرامي لا يكون إلا رامياً واحداً. فالرامي دائماً واحد، وكل رامي يُعامَل على حِدة. أما الشهداء، فلا يُجلَدون أبداً. لا يوجد في الآية، ولا في القرءآن، ولا حتى في قضية العدل العقلية، أي موجب لجلد أي شهيد وإنزال الضرر به سبب شهادته. فمثلاً، لو رمي فلان فلانة بالزنا، ثم جاء بأربعة شهداء، ثم تبيّن لاحقاً أن اثنين من الأربعة إنما جاءو معه لأنه دفع لهم أموالاً ليشهدوا بالزور حتّى تتم شهادة الأربعة، فمَن الذي يُعاقَب بالرمي؟ الذي يُعاقَب هو الرامي فقط. أما اللذان أخذا الأموال على شهادة الزور، فحكمهم حكم شاهد الزور وقد تقدَّم الكلام عن شهادة الزور، أو قد يُعتَبَر كل واحد منهما قد رمى المرأة على حِدة، أما اللذان شهدا بما شهداه فلا شئ عليهما. فالرامي بغير شهادة عليه الجلد، ولا تُقبَل شهادته في حا كان رميه شهادة مباشرة لأن الرمي قد يكون بحد ذاته شهادة ولذلك قال في آية اللعان {والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم}. الرامي قد يكون شخصاً شهد الزنا بنفسه، وقد لا يكون. قد لا يكون شاهداً على الزنا، لأنه قد يسمع عن الزنا من شهداء فيذهب إلى الحكام ويرمي المحصنة بالزنا ثم يأتي بأربعة شهداء على صدق ما رماها به. وقد يكون هو نفسه شاهداً على الزنا، كأن يشهد بنفسه الزنا، ثم ينادي أربعة شهداء ممن حوله ليشهدوا عليه، ثم يذهب إلى الحكام ويرميها ويُقدِّم الشهداء معه. الرامي إذن قد يكون مُدّعياً مُجرَّداً، ويكون قد مُدَّعياً شاهداً. في الحالتين هو مُطالَب بأربعة شهداء أو أربع شهادات مستقلّة عنه. وقد يختلف حكمه في الحالتين، وقد يكون عدم قبول شهادته راجع إلى المدّعي الشاهد وليس على المدّعي المجرَّد من باب الجزاء لأنه قال {لا تقبلوا لهم شهادة} مما يشير إلى وجود شهادة صدرت منهم، لكننا عرفنا أن الشهادة قد لا تكون صادرة منهم، حتى الزوج قد يسمع عن زنا زوجته من خادم في بيته، فيرمي زوجته عند الحكام ثم يأتي بالخادم ومن معه ليشهدوا. فليس كل زوج رامي يكون قد شهد بنفسه زنا زوجته. فهل نعتبر الشهداء الذين أخبروا المدّعي بمنزلة الرماة أم لا؟ وتوجد أسئلة كثيرة في الباب. وأحسب أننا أطلنا النفس بما فيه الكفاية فلنرجع ونلخّص البحث بحسب ما يتناسب مع موضوع الكتاب.

-التوبة.

قال الله {والذين يرمون...إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم.} أقول: ما هو "ذلك" في الآية؟ "من بعد ذلك"؟ الظاهر أنه الرمي. {الذين يرمون..من بعد ذلك}. فالذي يذهب إلى الحكام، ويرمي، ثم يتوب عن الرمي ويصلح بذكر عكسه ويشهد على نفسه بأنه لم يشهد الزنا، فداخل في المغفرة والرحمة. كما قال في المحاربين المفسدين {إلا الذي تابوا من قبل أن تقدروا عليهم}. فباب التوبة مفتوح، والرمي دعوى، فله أن ينقضها بإكذاب نفسه في رميه ويتم إثبات ذلك عند الحكام وهو من الإصلاح. وإجمالاً، الأمر يسع التوبة والإصلاح، لأنه كلام والكلام ينقضه الكلام.

-التلخيص:-

أ- الرمي بالفاحشة والزنا في المجال العام، لا حكم على الرامي فيه، هو غير مُطالب قسراً بأي شئ لإثبات أو نفي صدق كلامه، ومسؤولية التعامل مع كلامه مُلقاة على عاتق السامعين.

ب- الرمي بالزنا عند الحكام، أمر اختياري بحت للرامي.

ج- إن كان الرامي هو الزوج، وزوجته حبلى، وشكّ في نسب الجنين هل هو ولده أم لا، فله أن يرميها والقرءان ضمن له طريقة للتخلّص من هذا النسب وليس عليه الإتيان إلا بأربع شهادات وخامسة

اللعنة على نفسه إن كان من الكاذبين وهي طريقة كلامية يستطيع القيام بها إن شاء نفي النسب عند الحكام، وهو تكليف ذاتي أي إن أراد الحكام أن ينفوا نسب هذا الولد منه فعليه أن يتكلّم بكلام محدد يطلبونه منه، وإن كان لا يبالي بذلك فلا يرمي ولا يتكلّم فلم يجبره أحد على شئ من ذلك.

د- إن كان الرامي ليس الزوج، وأراد أن يرمي امرأة قابلة للولد وثبت حملها، فله ذلك، لكن الحكام الذين رضي بهم المؤمنين والشرع الذي رضوا به من حيث جملتهم، قد اشترطوا لقبول هذه الدعوى أن يتحمّل الرامي بعض من العقوبة التي ستنزل بالمرأة والرجل في حال ثبت كذبه عليهما، لأن رميه إن ثبت سيؤدي إلى معاقبتهما بمائة جلدة، فحتى لا يُقدِم على هذه الدعوى إلا الصادق قدر الإمكان وحتى لا يشتغل الناس بالرمي الباطل الكيدي عند الحكام وإشغالهم بذلك ووقتهم وجهدهم محدود، فعلى الرامي أن يرضى على نفسه ويلتزم بقبول هذه العقوبة في حال تبيّن كذبه ولم يأت بشهداء يُثبتون مقالته، وهو من باب الإلزام السابق الذي يُقيّد صاحبه في الوقت اللاحق، ومن باب إلزام النفس بالنفس.

هـ-الغاية من الرمي هي التشكيك في أمانة المرأة، والغاية من أمانتها في هذا السياق هو تصحيح نسب الولد الذي تحمله بأكبر قدر ممكن حسب استطاعة الناس. وتصحيح النسب له طرق. لابد من الأخذ بأحسن الطرق لمعرفته. والطريقة الأحسن المتوفّرة اليوم هي تحليل الحمض النووي، فإن استطاع الناس إقامة نظام مستقرّ به، فشهادته هي الشهادة المعتبرة، ويستغني الرامي حينها عن أي شهداء مباشرين للحدث أو شهادة نفسه باللعان، ويكتفي بشهادة المختبر الطبّي. فالرمي حينها يكون دعوى مثل أي دعوى في إثبات أو نفي حدث أو ملكية في الطبيعة، كالدَّين والقتل مثلاً. وأوثق الطرق وأكثرها مباشرة لحقيقة المشهود فيه هو الطريق القرءاني الواجب العمل به. مع حفظ الأصل وهو أن ولد المرأة منسوب لزوجها. فالأصالة للزوج، والشهادة لنقض الأصل. ومعنى ذلك أنه لا حاجة لشهادة لإثبات الأصل، لكن الحاجة للشهادة لنقض الأصل. فالطريق الأوثق في النقض أحق مما دونه. وتحليل الحمض النووي هو الأوثق في هذه المرحلة.

و-الرمي مقبول، وهو كلام مقبول. أي ليس هو كلاماً لا يجوز لأحد قوله في أي حال، فالعقوبة ليست على الرمي من حيث هو رمي بالزنا، لكن من حيثيات أخرى كما تقدَّم. بالتالي، لا يوجد في الرمي ما يجعله "كلاماً ممنوعاً بالقانون". مثلاً، الطغاة حين يمنعون تحت طائلة العقوبة شتم الرئيس أو الملك. فهؤلاء لا يقولون "لا يجوز شتم الرئيس أو الملك، لكن في حال ثبتت صحة الشتيمة فلا عقوبة على الشاتم وعليه الإتيان بشهداء لإثبات شتيمته". كلّا. هؤلاء حين يمنعون بعض أصناف الكلام، فإنهم يمنعونها مطلقاً، عند الحكام وفي المجال العام، على السواء. بل يمنعون حتى تقديم شهادات تُثبت صدق الكلام الذي منعوه، بل العادة أن تكون العقوبة موضوعة تحديداً حتى لا يتقدَّم الناس بشهادات من أي نوع من أنواع الشهادات لإثبات صدق الكلام. مثلاً، الذين يقولون "كل مَن سبّ الرسول، فحكمه القتل". هؤلاء لا يقولون "من سبّ الرسول ونسب إليه نقصاً، فعليه أن يُقدِّم ما يُثبت صدق النسبة، وإلا فعقوبته كذا". لو قاموا بذلك، لكان الأمر أقرب إلى العدل في الحكم وإلى حرية الكلام الأصيلة. لكنهم لا يقومون بذلك، بل يمنعون الكلمة مطلقاً، بل كلّما حاول الشخص إثبات صدقها لعلّه يتعرّض لعقوبة أشد من غيره ممن يذكرها مجرّدة عن الشهادات والأدلة. بناء على ذلك، لا يمكن القول بأن رمي المحصنات في القرءان "جريمة". هذا تعبير خاطئ وخطير. رمي المحصنات في القرءآن جائز، بل من بعض الأوجه والاعتبارات لعلّه ضروري وواجب شرعي من باب عدم جواز كتم الشهادة لمن لا يريد أن يأثم قلبه وما إلى ذلك من وجوب القول بالحق. فالقرءان يجيز رمي المحصنات، عند الحكام وفي المجال العام. لكنه يضع بعض

القيود ليس على الكلام، لكن على كيفية إثبات الكلام عند الحكام لأن الإثبات بحد ذاته سيتنتج عنه عقوبة فعلية على فعل معيّن، وأما عدم قبول شهادة من ثبت كذبه فهذه ليست عقوبة تطال المتكلّم لأنها راجعة إلى اختيار الحكام ومَن يثقون به، إذ كان كلام الناس وشهادتهم أصلاً قرينة ضعيفة عادة فكيف إذا جرّبوا كذباً على الشاهد من قبل فمن باب أولى عدم اعتبار شهادته لكن القرءان مع ذلك فتح باباً لقبول شهادة الشاهد في حال تاب وأصلح، فحتى في ما لا يضرّ الإنسان بل لعله يعفيه من الذهاب إلى الحكام والشهادة عندهم في القضايا ترك القرءان مجالاً وفتح باباً للعودة. أما في المجال العام، فلا يوجد أي قيد أو شرط على الرامي، فليرم بما يشاء ويأمر بالفحشاء والمنكر كما يشاء. والأصل في الحرية ما يكون في المجال العام، أما ما يقبله الحكام لإقامة الحقوق في الناس فهذه تقوم على مبدأ الحرية الملكية-من الملك- أي الحرية السياسية العامة والتي هي رضا عموم الناس بالحكام ونظام الحكم وهو من إلزام النفس بالنفس. ومَن لا يعجبه ذلك، فلن يضرّه شيئاً أن لا يذهب إلى الحكام الذين يشترطون في حكمهم أموراً معيّنة لا يرضى هو بها، وليتكلّم بما يشاء في المجتمع العام.

-الزبدة:-

ليس في آية جلد الرامي ما ينقض حرية الكلام. لا من حيث كون حرية الكلام تعني عدم المعاقبة عليه، ولا من حيث كون الحرية تعني جواز تقييد المتكلّم لنفسه بنفسه. والحمد لله رب العالمين.

٦٧٠-{يأيها الذين ءامنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتُسلّموا على أهلها، ذلكم خير لكم لعلّكم تذكّرون.} أقول: الأمر بالتسليم على أهلها من الأمر بالكلام. لأن التسليم على أهلها كأن تقول "السلام عليكم"، من الكلام. وكما ترى، الأمر في الآية مبني على معلومة، {ذلكم خير لكم لعلّكم تذكّرون}. فهو مبني على الطاعة لا الإكراه.

وكذلك في الآية ٦١ من نفس السورة، إذ قال {...فإذا دخلتم بيوتاً فسلّموا على أنفسكم تحية من عند الله طيّبة مباركة، كذلك يُبيّن الله لكم الآيات لعلّكم تعقلون.} فالأمر بالتسليم، وهو أمر بكلام، نابع من العلم والتعقل وإرادة العمل بهذا الأمر الإلهي وليس على عقوبة كما هو نصّ الآية.

٦٧١-{...والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً..} أقول: الكتاب هنا واجب النفاذ لأن كاتبه ألزم نفسه بنفسه بمضمونه، وهو ظاهر في الآية أي لم يكرهه أحد عليه.

٦٧٢-{رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة، يخافون يوماً تتقلّب فيه القلوب والأبصار.} أقول: الذكر وفي الصلاة كلام، وكما ترى باعث هؤلاء الرجال على الذكر والصلاة هو خوفهم من الآخرة، وما أشبه من أسباب قلبية وعقلة وعلمية ونورانية باطنية. فلم يجبرهم أحد على ترك التجارة والبيع والقيام بالذكر والصلاة، بل هو أمر راجع إلى نفوسهم وقاموا به طوعاً واختياراً لأنفسهم ونظراً لعاقبتهم التي يؤمنون بها.

٦٧٣-{ويقولون "ءآمنّا بالله وبالرسول وأطعنا"، ثم يتولّى فريق منهم من بعد ذلك، وما أولئك بالمؤمنين. وإذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم، إذا فريق منهم مُعرِضون. وإن يكن لهم الحق، يأتوا إليه مُذعنين. أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله، بل أولئك هم الظالمون. إنما كان قول المؤمنين إذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا "سمعنا وأطعنا"، وأولئك هم

المُفلحون. ومَن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتّقهِ فأولئك هم الفائزون.} أقول: هذا من أهم المقاطع في مسألة الطاعة في كتاب الله. فتعالوا ننظر.

الفريق الأوّل قال بدون إكراه، "ءامنّا بالله وبالرسول، وأطعنا". في الشقّ الأوّل أعلنوا الإيمان، أي الجانب النظري. وفي الشقّ الآخر أعلنوا الطاعة، أي الجانب العملي. فما التزموا به هو الإيمان والطاعة. لكن، ليس في نصّ قولهم والتزامهم هذا تفصيل رأيهم عن معنى الإيمان ومعنى الطاعة وحدودها. نعم، معنى الطاعة الجوهري هو أنه الاتباع بغير إكراه لأمر ما. لكنّهم لم يُلزموا أنفسهم بعقوبة معيّنة في حال لم يطيعوا، أو في حال صدر منهم ما يرى الرسول أنه من مقتضيات الكفر لا مقتضيات الإيمان بالله وبالرسول. ولذلك، نجد بقيّة الآيات تشرح حالهم حين صدر أمر من الرسول يجعل الحقّ عليهم لا لهم في قضية من القضايا. {وإذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم، إذا فريق منهم مُعرضون.} ليس كلّهم أعرض، بل فريق منهم وهم الفريق الذي نتحدّث عنه. والسؤال: لماذا أعرض هذا الفريق؟ الجواب في الآية التالية، {وإن يكن لهم الحق، يأتوا إليه مُذعنين}. لأن حكم الرسول يحتمل أن يجعل الحقّ لهم أو الحق عليهم في القضية. فهذا الفريق، لا يقبل بأمر الرسول إلا إن كان الحق له، أي إن كان "سيفوز" في القضية. أما إن كان الحق عليه، فيُعرِض ولا يرضى بالتحاكم إلى الرسول. فنفهم من هنا أن طاعتهم مقيّدة. ولو دققنا في نصّ إعلانهم سنجد أنهم لم يحددوا محلّ الطاعة، لاحظ، قولهم {أطعنا} ولم يحددوا أطاعوا مَن. أي لم يقولوا : ءامنّا بالله وبالرسول "وأطعناه" لكن قالوا {أطعنا}. وجاءوا بالطاعة بصيغة الماضي، ولم يقولوا "سنطيعه" بل قالوا {أطعنا}. فقولهم غير دقيق وقد أبهموا قصدهم. فإذن، لم يحددوا محلّ الطاعة ولا حدودها ولا شروطها. لكن سلوكهم اللاحق حين وردت قضيّة كون الحقّ فيها عليهم، يُبيّن قصدهم. فلا يوجد في كلامهم ما يلزمهم بطاعة الرسول مطلقاً، ولا يوجد في كلامهم ما يلزمهم بالتحاكم إلى الرسول في كل قضية إذ الإعراض عن التحاكم إلى الرسول ليس عصياناً له بالمعنى المباشر للعصيان لكنه من قبيل أن الشخص لا يريد سماع الأمر حتى لا يضطر إلى طاعته بعد التزامه بالطاعة المبهمة تلك. فلم يلتزموا بالتحاكم إلى الرسول، أي لم يقولوا "ءامنا بالله وبالرسول وأطعنا وسنتحاكم إليه في كل أمر يخصّنا ونرضى بحكمه حتى لو كان الحقّ علينا ونُقرّ بجواز إكراهنا على حكمه إن رفضناه بعد صدوره" أو ما أشبه ذلك من التزام مُفصَّل. وبذلك نفهم لماذا لم يعاقبهم الله تعالى على ذلك القول، ولا أجبرهم على التحاكم إلى الرسول. بل إنه قال {وما أولئك بالمؤمنين} وقال {بل أولئك هم الظالمون} فبعد إعلانهم إيمانهم، حكم الله بأنهم ليسوا بمؤمنين، ومع ذلك لا نرى أن الله يعاقبهم بما يُسمّيه البعض "حكم الردّة" ونقض الإيمان والطاعة وما إلى ذلك من مُختلقات الطغاة. كل ما نجده هو أن القرءان ينقد إعراضهم، ويذكر الأسباب المحتملة لهذا الإعراض فيقول {أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله}. فلم يكرههم على التحاكم إلى الرسول، ولم يكرههم على شئ لم يُلزموا به أنفسهم طائعين مختارين غير مُكرَهين كارهين.

الفريق المؤمن، شرح القرءان حاله فقال {إنما كان قول المؤمنين إذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم، أن يقولوا "سمعنا وأطعنا"، وأولئك هم المفلحون.} فلا يوجد إكراه لهم ليعلنوا قولهم "سمعنا وأطعنا". بل هو أمر يصدر عن إيمانهم الصادق بالله ورسوله. وزاد من شرح الباعث على قولهم "سمعنا وأطعنا" في الآية التالية فقال {ومَن يُطع الله ورسوله ويخشَ الله ويتّقهِ فأولئك هم الفائزون} فغايتهم أن ينالوا الفوز، ويؤمنون بأن الطريق للفوز هو الطاعة والخشية والتقوى، ولذلك يقولون "سمعنا وأطعنا" ويرضون بحكم الرسول سواء كان الحق لهم أو كان الحق عليهم. إجبار الناس ليقولوا "سمعنا وأطعنا"

من الكفر والطغيان، بل إنه قول ينقض نفسه بباعثه لأن "أطعنا" لا تصحّ حيث يوجد إكراه، وما هي بطاعة. فحقيقة قول المؤمنين أنهم {إذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم} قالوا "سمعنا وأطعنا"، أي سمعنا الدعاء إلى الحكم، وأطعنا أي لن نعرض عن التحاكم إلى الرسول، وفي آية أخرى شرح حال المؤمنين بعد سماع الحكم وقضاء الرسول. إذن هو قول نابع من إيمان لا من طغيان، وهذه حقيقة طاعة الله ورسوله في القرءان.

٦٧٤-{وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن أمرتهم ليخرجنّ، قل "لا تُقسموا، طاعة معروفة، إن الله خبير بما تعملون". قل "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، فإن تولّوا فإنما عليه ما حُمِّل وعليكم ما حُمِّلتم، وإن تُطيعوه تهتدوا، وما على الرسول إلا البلاغ المبين. وعد الله الذين ءامنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يُشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون. وأقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلّكم تُرحَمون.} أقول: هذه الآيات تكملة للسابقة في مسألة الطاعة. نجد هنا قوماً {أقسموا بالله جهد أيمانهم} إذن تطوّعوا من عند أنفسهم بالقَسَم، بدليل أنه لم يتقدَّم قسمهم أمر من الرسول لهم بأن يُقسموا، والدليل القاطع أن الرسول بعدها قال لهم {قل" لا تُقسموا"} فلا هو أمرهم بالقسم، ولا هو أقرَّهم عليه بعد أن تبرّعوا به. فإذن، فكرة قسم الإنسان بالله أنه سيطيع فلاناً، ولو كان الرسول عليه السلام، هو أمر مبتدع اخترعه الطغاة بعد ذلك. ليس في كتاب ربّنا أن يُقسم الإنسان بالله بأنه سيطيع أحداً أو لن يطيعه، لا كلّياً ولا في موضوع مخصوص. لا داع للقسم بالله في هذا الأمر. إما أنك ستطيع، أو لن تطيع. فإن أطعت، فطاعتك ستصير معروفة بنفس ظهورها، وإن لم تطع، فلا داع للحنث واستحقار اسم الله تعالى من أجل النفاق وخداع البشر. هؤلاء قد تبرّعوا من عند أنفسهم بالقسم بالله {لئن أمرتهم ليخرجن} أي الخروج الذي هو الخروج لقتال العدو. أي الرسول هو الأمير الذي يأمر، وهم يُقسمون بأن الرسول إن أمرهم بالخروج ليخرجنّ، لكن لاحظ مرّة أخرى أنه لا يوجد إلزام لأنفسهم بعقوبة أو غرامة مثلاً في حال لم يخرجوا ولم يبرّوا بهذا القَسَم، وإنما ذكروا أنهم سيخرجوا في حال أمرهم الرسول بالخروج، لكن لم يرتّبوا على أنفسهم شرطاً جزائياً إن شئت في حال تخلّفوا، لعذر أو لغير عذر.

{قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول} حسناً، فماذا عن الذي يتولّى عن هذه الطاعة التي دعا إليها الله ورسوله؟ لو كان مفهوم الطاعة يتضمن الإكراه، لوجب وجود عقوبة على الذي يتولّى عن هذه الطاعة. ولو كان مفهوم الطاعة لا يتضمن الإكراه كما هو ظاهر من نفس كلمة "أطيعوا"، فلن نجد عقوبة على المتخلّف عنها. اقرأ بقية الآية لترى. {قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، فإن تولّوا فإنما عليه ما حُمِّل وعليكم ما حُمِّلتم، وإن تطيعوه تهتدوا، وما على الرسول إلا البلاغ المبين.} أقول: لا يوجد أظهر من هذا الكلام في كون الطاعة هي اتباع غير مشوب بالإكراه. {فإن تولّوا} فلا توجد عقوبة سيقوم بها الرسول. أي لم يقل مثلاً كما يقول الطغاة في ما يسمونه "الخدمة العسكرية": فإن تولّوا فعليكم الحبس أو القتل، مثلاً. بل إنما قال {فإن تولّوا، فإنما عليه ما حُمِّل وعليكم ما حُمِّلتم} أي مبدأ الفردية والحرية والمسؤولية الشخصية الذاتية عند الله. فالله حمَّل الرسول مسؤولية، وحمّلكم أنتم أيها الناس مسؤولية، وكل إنسان سيُبعَث فرداً ويُحاسَب على ما حمّله الله إياه. فإذن قوله تعالى {عليه ما حمل وعليكم ما حملتم} هو تقرير لحقيقة الطاعة، أي أنها تصدر من إنسان عرف ما حُمِّله من تكليف ومسؤولية، ويريد الوفاء بها والقيام بحقّها. ثم يكمل تعالى فيقول {وإن تطيعوه تهتدوا} لاحظ مرّة أخرى، لم يقل: وإن لم تطيعوه

سيصلّبكم في جذوع النخل. بل قال {وإن تطيعوه تهتدوا} فطاعته مبنية على معرفة أن طاعته تؤدي إلى الاهتداء. وهذا شاهد آخر على أن طاعته مبنية على أصل غير مشوب بالإكراه. ثم يختم سبحانه الآية {وما على الرسول إلا البلاغ المبين} وهو كلام، أي على الرسول أن يوصل إليكم هذا الكلام، أما كيف تستقبلون أنتم هذا الكلام فليس على الرسول منه شئ، وهذه الآية متعلّق بالرسول في المدينة ومرتبطة بموضوع إمارة وقتال العدو، أي هي من الجانب "الدنيوي" حسب الاستعمال الشائع، أو الجانب "السياسي" ولا توجد هذه العبارة في كتاب الله لأن الناس ليسوا بهائم تُساس. البلاغ المبين كلام موجّه لعقول الناس، فإن قبلوه وعرفوه واتبعوه فهي الطاعة، وإلا فما على الرسول من حسابهم من شئ وإنما عليه ما حمّله الله من بلاغ وقتال مع مَن اتبعه على بصيرة.

ثم الآية بعدها تشرح باعثاً آخر لطاعة الرسول في الخروج وقتال العدو معه، فيقول تعالى {وعد الله الذين ءامنوا منكم} لاحظ الكلام مع الذين ءآمنوا، {وعملوا الصالحات، ليستخلفنّهم في الأرض وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً} أي الخلافة والتمكين الديني والأمن وعبادة الله بدون إشراك أي مخلوق به. وذلك لأن الذين يُقاتلون الرسول والذين ءامنوا يجعلونهم يعيشون في خوف، والخوف يُفسد النفس، ويجعلهم يعيشون بغير تمكين ديني لأنهم يحاربونهم في دينهم ويريدون إبادة دينهم وإكراههم على دين آخر، وكذلك يريدون أن يصيروا تابعين لهم في أمور الحكم. باختصار، الجهل بالدين والذل في الدنيا. ويتوسّلون لفرض ذلك بقتال الرسول والذين معه. فجاء الأمر بقتالهم حتى لا يجبرهم أحد على جهل ولا ذل، لا في الدين ولا في الدنيا. أي حتى يكونوا أحراراً في دينهم وفي دنياهم. والله وعد الذين ءآمنوا وعملوا الصالحات بتحقيق هذه الحرية، والحرية هي الكلمة التي نجمع فيها معاني الخلافة والتمكين والأمن، إذ لو دققت في معاني هذه الكلمات الثلاث ستجد أنها تشترك في الحرية.

وآخر آية في المقطع تقول {وأقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلّكم تُرحَمون.} كما ترى، في الآية شقّ أمر وشقّ خبر هو الباعث على ذلك الأمر. أما الأمر فهو الصلاة والزكاة وطاعة الرسول، فما هو الباعث على العمل بذلك الأمر؟ هو {لعلّكم تُرحَمون} أي رحمة الله تتنزّل وتسع مَن عمل بذلك الأمر. مرّة أخرى، الصلاة والزكاة وطاعة الرسول مبنية على معلومة، على إيمان، وليس على إكراه من الرسول ولا من أي أحد من البشر.

ثم لو تأملنا في آية الوعد الإلهي بالخلافة والتمكين والأمن، أي الحرية كما اصطلحنا عليها للقاسم المشترك وحقيقة الأمر والاختصار. سنجد أن المسلمين بعد الرسول وإلى يومنا هذا قد حرمهم الله الحرية. ولننظر فقط في حالنا اليوم، أما في الماضي فلا حاجة للبحث فيه الآن:-

الوعد الأول {ليستخلفنّهم في الأرض} أي كلّهم، كلّهم سيصيروا خلفاء، وهذا لأن الشورى تعمّ المسلمين كلّهم. لكن الذي حصل هو أن خلافة الحكم في الأرض صارت مقصورة على فئة من الناس، تُكره وتجبر الآخرين على رئاستها بعقوبات وغرامات بين قاسية وأقسى. وصار التكلّم ضد تلك الرئاسة، سبباً للعقوبة، وصارت مناقشة أوامرها ومجادلتها سبباً للعقوبة، وصارت دعوة الناس إلى الشورى الحقيقية وجعل الخلافة للمسلمين كلّهم كما أمر الله تعالى هي دعوة كلامية تودي برأس صاحبها أو تُغيّبه في السجون إلى أمر غير معلوم لهم. فلم تعد توجد خلافة في الأرض للمسلمين، بل توجد رئاسة طغيانية لفئة على بقية الناس. والكلام ضدّها جريمة ذاتية، أي لا البيّنات ولا البراهين ولا الحجج ولا

المنطق ولا القرءان ولا أي شئ يثبت حقيقة ذلك الكلام يمكن أن ينجي صاحبه من العقوبة والاعتداء من قبل جنود فراعنة الزمان.

الوعد الثاني {ليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم} لا خلاف بين علماء المسلمين لو تتبعت ودققت، بل حتّى أولئك الذين يتّفق أن تؤيدهم السلطة القائمة في بلادهم، أنهم لا يعتبرون دينهم ينطبق عليه وصف {ليمكنن لهم دينهم}. فهم يشعرون بأن الدين لا يمكن كشفه كلّه، ولا يمكن التصريح به كلّه. ولابد من مسايرة السلطة القائمة في البلاد، ولابد من المداهنة واستعمال التقية مع الرئاسة أو مع العوام. وكم من شخص يعتبر أننا في آخر الزمان ولابد من اهتمام الإنسان بأمر خاصّته وترك أمر العامّة، أو يعتقد بأننا في فترة أهل الكهف ولابد من الاعتزال والانزواء، أو لابد من استعمال التقية والتخفّي، أو ينتظر خروج مهدي يمكّن الله له به دينه، وما إلى ذلك من مظاهر متعددة تشترك في شئ واحد هو أن المسلمين لا يعتبرون من حيث جملتهم أن دينهم مُمَكَّن في الأرض. وذمّ السلطان، وذمّ الدنيا، وذمّ العوام، وذمّ الزمان، وهي أمور شائعة جدّاً كما يعرف الجميع، هي تعبيرات مختلفة وتجليات متعددة لحقيقة واحدة هي حقيقة عدم تحقق {ليمكنن لهم دينهم}. وأكبر مظاهر عدم تمكين دينهم أنهم لا يستطيعون التكلّم عن دينهم بدون تعرّض لعقوبة أو غرامة في أنفسهم أو في أموالهم وأهلهم وديارهم من قبل رؤوس الناس أو عوام الناس الذين يُهيّجهم على العدوان ويعتبرون أن الكلام الخارج عن دينهم والمألوف لديهم حجّة كافية للاعتداء على المتكلّم في نفسه وماله.

الوعد الثالث {وليبدلنّهم من بعد خوفهم أمناً} أما الناس، فقد أبدلهم الله من بعد أمنهم خوفاً. والخوف شديد الانتشار في الأمّة بنحو فظيع، ولا الأمن من السلطة موجودة، ولا الأمن من العامّة موجود، ولا الأمن من الدول الأخرى والتي غالباً ما صارت تعتدي علينا بسبب عدوان سابق منّا موجود أو تعتدي علينا بسبب أفكار ظالمة عندها يوجد نظيرها إن لم يكن أسوأ منها عندنا. فمثلاً، الكثير جدّاً من المسلمين، وبسبب إضلال الضالّين لهم أو جهلهم بأمر الله وكتابه وقضية العدل، يرون أن غزو الآخرين ابتداءً وإكراه الناس على عدم الكلام ضدهم أو إجبارهم إجمالاً في بعض أمور الدين وكثير من أمور الدنيا هو أمر جائز بل أحياناً واجب شرعي. ويرون أيضاً أنهم خير من بقية الناس، بسبب دينهم أو عنصرهم أو بسبب تاريخهم أو أجدادهم أو ما إلى ذلك من أسباب صناعية لا يأخذ بها إلا من خلا من الخير إلا قليلاً، ويعتبرون أنفسهم فوق الناس بالذات والجوهر ولابد من إخضاع الناس لحكمهم ودولتهم حتى يعمّ الخير البشرية. حسناً، نفس هذه الأفكار هي التي تبرر للعدو بأن يغزونها ويقهرنا ويحاربنا ويشتغل بإخضاعنا بمكر الليل والنهار وسلاح الجو والأرض والبحار. أجزتم إخافة الآمن فأبدلنا الله بعد الأمن خوفاً بل لم نشمّ رائحة الأمن بعد اللهم إلا بالتغافل والعيش كأموات وفي الظلال. ثم لم نحسن بوضع منهج في التعامل مع الاختلافات الداخلية بيننا، ولم نحسن وضع منهج للشورى والعمل به، وإنما اعتمدتم على إخافة المخالفين لكم والسعي في تحصيل قوّة لقهرهم بها وإكراههم على الخضوع لكم، فماذا نتج عن ذلك؟ نتج انتشار الخوف، فالذي في السلطة اليوم يخاف من سقوطه غداً، والذي ليس في السلطة اليوم يخاف من السلطة التي فوقه إن لم يسع في إسقاطها وأما إن سعى في إسقاطها فهو في خوف من افتضاح أمره والقبض عليه. الكل يعيش في خوف بسبب غياب مبدأ الطاعة وحلول مبدأ الإكراه في الأمّة. وصار الإكراه طاعة، والتغلّب شريعة، والقهر خلافة، والرعب وسيلة.

أكبر علامات نقض مبدأ الطاعة هو نقض حرية الكلمة. حرية الكلمة والطاعة صنوان لايفترقان. الدين شجرة جذرها الحرية وأصلها المعرفة وفرعها الطاعة ومن ثمارها الخلافة والتمكين والأمن. والكفر

شجرة جذرها الإكراه وأصلها الشهوة وفرعها النفاق ومن ثمارها التبعية الذليلة والخوف الدائم والقلق الشائع.

٦٧٥-{إنما المؤمنون الذين ءآمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستئذنوه، إن الذين يستئذنونك أولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله، فإذا استئذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله إن الله غفور رحيم.} أقول: الاستئذان هنا وكما ورد أيضاً في الاستئذان في الآية ٥٨ في الدخول على بيوت الناس، قد يظهر بالكلام. ولا تجد في كل آيات الاستئذان إلا أنها مبنية على معلومات وإرادة شخصية، ليس فيها أن الذي لا يستأذن يستحق عقوبة بشرية. حتى هنا، الاستئذان من الرسول نابع من الإيمان وهو علامة على الإيمان كما هو نصّ الآية.

٦٧٦-{لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً، قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم. ألا إن لله ما في السموات والأرض، قد يعلم ما أنتم عليه ويوم يُرجعون إليه فينبئهم بما عملوا، والله بكل شئ عليم.} أقول: دعاء الرسول من الكلام، والله ينهى هنا عن جعل دعاء الرسول بينهم كدعاء بعضهم بعضاً، فما الباعث على العمل بهذا النهي الإلهي؟ الجواب: علم المؤمن بأن الله يعلم حاله، وحذره من إصابته بتفنة أو عذاب أليم، وكل ذلك شئ بأمر الله وبأسباب الوجود العام والطبيعة، أي ليس حكماً بشرياً. فإن الله لم يقل: فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن يصيبهم الرسول بفتنة أو يصيبهم الرسول والحكام بعذاب أليم، مثلاً أو شئ من هذا القبيل. {تصيبهم فتنة} ولم يقل: أصيبوهم بفتنة أو افتنوهم. {يصيبهم عذاب أليم} ولم يقل: أصيبوهم بعذاب أليم أو عذّبوهم إن جعلوا دعاء الرسول بينهم كدعاء بعضهم بعضاً. والآية التالية تبيّن قدرة الله على كل شئ وعلمه به ومحاسبته للناس في الآخرة، وهو العلم المعزز للحكم في الآية السابقة ويؤسس للحذر المذكور فيها. إذن، النهي عن جعل دعاء الرسول بيننا كدعاء بعضنا بعضاً مبني على مبدأ الطاعة لا مبدأ الإكراه، والعلم والإرادة لا الغلبة والعقوبة البشرية.

والحمد لله رب العالمين.

—سورة الفرقان—

٦٧٧-{تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالَمين نذيراً.} أقول: {العالمين} هنا تحتمل أربع معاني. الأول، كل الناس. الثاني، الإنس والجن. الثالث أهل العلم مطلقاً. الرابع، العرب مطلقاً. ولو أخذنا بأي من هذه الاحتمالات الأربعة، فالدليل الذي سنذكره صحيح. ومفاده، أن الفرقان كلام منطوق ومكتوب، فهو داخل في المسألة الكلامية التي نبحثها. والمُنذر هو العبد، أي الإنسان سواء بنفسه أو بواسطة رسله وخلفائه وورثته كما ورد في آيات أخرى. والإنذار والفرقان يتضمن معنى التفريق بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والحسن والقبيح، وما إلى ذلك من تفريقات، ويتضمن إنذار المسئ، أي فيه طعن في بعض الأفكار والأخلاق والمسالك والأشخاص الذي يتلبّسون بتلك الأفكار والأخلاق والأعمال، كما يشهد على ذلك القصص القرءاني وإنذار الأنبياء أقوامهم. بناء على هذه المقدّمات، نقول: لو كان {العالمين} يعني كل الناس أو الإنس كلّهم أو أهل العلم من جميع الناس مطلقاً، فهذا يعني افتراض وجود مجال للكلام وإيصال الفرقان لكل الناس في كل الأرض. وحيث أن أهل السوء فكراً وأخلاقاً

وسلوكاً عادة ما يعاقبون مَن يرميهم بالسوء وينذرهم به ويواجههم عليه، كما حصل للأنبياء مثلاً والذين يأمرون بالقسط من الناس، فالنتيجة أن تبليغ الفرقان للعالمين يقتضي وجود عدم تقنين للبيان في العالمين. أي لابد أن تكون حرية الكلام مقررة في جميع البلاد. وأما على الاحتمال الرابع، أي أن العالمين تعني العرب مطلقاً بقرينة "بلسان قومه" وتقييد عام القرءآن بخاصّه وهي طريقة مقبولة في بعض الموارد، فيكون اللازم وجود حرية الكلام في بلاد العرب مطلقاً. والأظهر في {العالمين} أنها تشمل الناس كلّهم، لا العرب خصوصاً، كما أن {رب العالمين} تعني رب الكل لا رب أحد الأقوام فقط. فإما أن تكون البلاد مُهيئة لنشر الفرقان فيها وإنذار أهلها، أي مُهيئة بنفسها من حيث أنهم لا يعاقبون الذين يُنذرون وينشرون الفرقان فيها. وإما أنه يجوز لأنصار الفرقان محاربة كل مَن يمنعهم من نشر الرسالة الكلامية بحرية في بلادهم، إذ ليس لأحد من الناس أن يمنع الكلام عن سائر الناس، وإن افترضنا أنهم أطبقوا على رفضه بأنفسهم فليس لهم اتخاذ مثل هذا القرار المصيري بالنيابة عن أولادهم وضعافهم وعجائزهم ومن لا يتدخّل عادة في صناعة القوانين والقرارات العامّة فيهم. إنذار العالمين بكلام يعني عدم وجود مانع لوصول الكلام للعالمين. والمانع قانون أهل البلد وارتكابهم العنف في حق المتكلّمين، سواء كان عنفاً واقعاً أو قد يقع بناء على عزمهم على إنفاذ عقوبة في حق من يتكلّم بكلام معيّن يحددونه وهو في حكم العقاب الواقع بالنسبة لمن عزم على الكلام ونشر الفرقان. مَن أجاز العنف ضدّ المتكلّمين، فقد جازت محاربته بل وجبت إن لم يكفّ عن الظلم والسماح للرسل بالإنذار في {العالمين}. ويشهد لمعنى العالمين هذا الآية التالية {للعالمين نذيراً. الذي له ملك السموات والأرض}. مسؤوليتنا أن نملأ الأرض بكلام الله، فإما أن نُترَك بسلام وإما أن نحارب أصحاب الظلم والظلام.

٦٧٨-{واتّخذوا من دونه آلهة..} وقلنا أن هذا الاتخاذ يظهر بالكلام. فانظر الردّ الإلهي {لا يخلقون شيئاً وهم يُخلَقون، ولا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حيوةً ولا نشوراً.} فاكتفى بتبيان بطلان مقالتهم الشركية بكلام يذكر الحقيقة الوجودية.

٦٧٩-{{وقال الذين كفروا "إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم ءاخرون"} هذا قولهم، فكيف ردّ عليه؟ هكذا {فقد جاءو ظُلماً وزوراً.} واكتفى بذلك. أي وصف مقالتهم وحكم عليها، وإن لم يفصّل الجواب عن وجه ظلمها ووجه زورها، والبرهنة على ذلك، إذ تولّى ذلك في آيات أخرى. وهذه الآية تشهد بجواز الردّ الإجمالي على المقالات، والحكم عليها باختصار وعمومية. أي ليس بالضرورة أن يكون الردّ مفصّلاً حتى يكون مقبولاً، وليس بالضرورة أن يكون مُصاحباً بالبرهان والأدلة المسهبة والتي ترضي الخسم. والآية كما ترى شاهد مباشر على كيفية التعامل مع الأقوال التي تطعن في النبي والقرءآن، ليس فيها إلا ردّ الكلام بالكلام.

٦٨٠-{وقالوا "أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بُكرة وأصيلا".} هذا قولهم، وطعنهم في القرءان والنبي. فكيف ردّ عليه؟ تأمل {قل "أنزله الذي يعلم السرّ في السموات والأرض، إنه كان غفوراً رحيماً".} أقول: لا يسهل عادة أن ترى العلاقة بين الجواب والمقالة، فالمقالة تنسب القرءان إلى إملاء البشر من مصدر بشري تاريخي. والجواب الإلهي يرد بنسبة القرءآن إلى إنزال الله تعالى وأسمائه الحسنى. من هذا الوجه، هو ردّ على نسبة لمصدر بنسبة لمصدر آخر. لكنه لم يفصّل مقالتهم في حد ذاتها ويرد على تفاصيلها. فهو ردّ المقالة بمقالة مثلها وإن شئت قلت رد الدعوى بالدعوى. وهذا القدر يكفينا في هذا

الكتاب، أما شرح أسباب هذا الردّ الإلهي فليس هذا محلّه. والذي يفيدنا أن نرى كيف تعامل الله مع مقالة تطعن في نسبة القرءان وأمانة الرسول. {قالوا..قل}.

٦٨١-{وقالوا "مالِ هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، لولا أُنزل إليه مَلَك فيكون معه نذيراً". أو يُلقى إليه كنز أو تكون له جنّة يأكل منها"، وقال الظالمون "إن تتبعون إلا رجلاً مسحورا".} هذه مقالاتهم وفيها طعن في عقل ونفس الرسول وفي طريقة الإسال الإلهي. فكيف ردّ عليها؟ هكذا {انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلّوا فلا يستطيعون سبيلاً. تبارك الذي إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جنّات تجري من تحتها الأنهار ويجعل له قصوراً. بل كذَّبوا بالساعة وأعتدنا لمن كذَّب بالساعة سعيراً. إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيّظاً وزفيراً. وإذا أُلقوا منها مكاناً ضيّقاً مُقرَّنين دعوا هنالك ثبوراً. لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً. قل أذلم خير أم جنّة الخلد التي وُعد المتّقون كانت لهم جزاء ومصيراً. لهم فيها ما يشاَءون خالدين كان على ربّك وعداً مسئولاً. ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول "ءأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلّوا السبيل". قالوا "سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتّخذ من دونك من أولياء ولكن متّعتهم وءآباءهم حتى نسوا الذكر وكانوا قوماً بوراً". فقد كذّبوكم بما تقولون فما تستطيعون صرفاً ولا نصراً ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً. وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربّك بصيراً.} أقول: كما ترى، كلام يرد على كلام. وليس فيه أي أمر بمعاقبة من يقول بمثل ذلك الكلام، وإن كان من الظالمين {وقال الظالمون} وإن طعن في الرسول وإن طعن في القرءان. والآيات المجيبة عليهم تبيّن أن الفاصل الحقيقي بين المؤمنين والكافرين سيكون في الآخرة. فكأنه قال لهم: انتظروا عاقبة أفكاركم هذه يوم القيامة. أما في الدنيا، فقد جعل الناس بعضهم لبعض فتنة، {أتصبرون} فالتكليف هو الصبر على الأذى الكلامي الذي يسمعه الناس من بعضهم البعض، ومن شاء أن يردّ عليه بكلام كما فعل الله هنا فليفعل، ومن شاء أن يُعرض وينتظر الآخرة فليفعل. وقوله تعالى {ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً} إنما هو في الآخرة وكلام مع المشركين في الآخرة، انظر صدر الآية {فقد كذّبوكم بما تقولون فما تستطيعون صرفاً ولا نصراً ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً.} وهو ظاهر بإذن الله.

٦٨٢-{وقال الذين لا يرجون لقاءنا "لولا أُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا"} هذه مقالتهم، وما يلي هو ردّ الله عليهم الكلام بالكلام ولن تجده يأمر رسول لا الآن ولا لاحقاً بمعاقبة من يقول بمثل تلك المقالة ولا ما هو من جنسها. قال تعالى في الردّ {لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً. يوم يرون الملائكة لا بُشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حِجراً محجوراً. وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً. أصحاب الجنّة اليوم خيرٌ مستقراً وأحسن مقيلاً. ويوم تشقق السماء بالغمام ونُزِّل الملائكة تنزيلاً. المُلك يومئذ الحق للرحمن وكان يوماً على الكافرين عسيراً.} أقول: هل ترى غير الكلام والأفكار وتخيّل ما سيحصل لاحقاً وعاقبة الشرك وانتظار الآخرة لمحاسبة الناس. لن ترى.

٦٨٣-{وقالوا الرسول "يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرءان مهجوراً". وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين، وكفى بربّك هادياً ونصيراً.} أقول: حين قال الرسول أن قومه اتخذوا هذا القرءان مهجوراً، لم يقل له الله "لا بأس، اصبر الآن، وبعد أن أعطيك السلاح والعساكر، فاقهرهم على قبول القرءان وقراءته" أو شئ من هذا القبيل. لكنه أخبره عن حقيقة وجود عدو لكل نبي، وأن الهداية والنصر من عند الله {كفى

بربك}. فالأمر ليس لك في هدايتهم ولا في انتصار النور على الظلمات في أنفسهم. الله يهدي من يشاء وينصر من يشاء. وعلى كل حال، فليس في الآية إخبار له بجواز إكراه الناس على القرءآن، على فرض أن شئ من هذا ممكن أصلاً. نعم، قد توجد في الآية إشارة لمعنى، لكن لا يُحمَل على الإكراه وهو هذا: {كفى بربّك هادياً ونصيراً} قد نفهم {نصيراً} على أنها تشير إلى الظلم الواقع على المستضعفين في مكّة لقولهم "ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً" وجاء في صدر الآية "ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا.." فقد نفهم شكوى النبي هكذا، كأن النبي يقول: يا رب إن قومي استضعفوني ومن معي بسبب اتخاذهم لهذا القرءآن مهجوراً، فاستباحوا ظلمنا والاعتداء علينا بسبب اتباعنا للقرءان، فكيف نخلص منهم. فجاء الرب {كفي بربّك هادياً ونصيراً} أي سيهدي الله قوماً وهم الأنصار، وسينصركم على عدوّكم ويمكن لكم دينكم ويبدلكم بالخوف أمناً. لكن حتى على هذا التأويل وإن لم يكن ظاهراً في نصّ الآية وهو من الجمع بينها وبين آيات أخرى، إلا أنه لا يتضمن إلا هداية إلهية للقرءآن، ونصراً إلهياً على عدو ظالم يقاتل الرسول والمؤمنين كما تقدَّم في سورة الحج في ذيل آية "أُذن للذين يُقاتَلون". ولا تحتمل الآية أكثر من ذلك في هذا الباب، لا نصّاً ولا تأويلاً.

٦٨٤-{وقال الذين كفروا "لولا نُزِّل عليه القرءان جُملة واحدة"} هذه مقالتهم، والردّ بمقالة مثلها {كذلك لنُثبّت به فؤادك ورتّلناه ترتيلاً".}. وكما ترى إلى الآن ما أكثر ما وردت مقالات الذين كفروا.

٦٨٥-{ولا يأتونك بمَثَل، إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً.} أقول: إتيان الذين كفروا للرسول بمثَل يتضمن أي مَثَل مطلقاً، ويتضمن الطعن فيه مثل ما ورد في نفس السورة "انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلّوا" وذلك حين قالوا بأنه مسحور وما إلى ذلك. وكذلك يتضمن المجادلة كما في قوله تعالى عن عيسى بن مريم "ما ضربوه لك إلا جدلاً". فالآية إذن تقرر كيفية التعامل مع أي إتيان بمَثَل، {ولا يأتونك بمَثَل} وهو شئ يظهر بالكلام، فكيف نتعامل مع هذه الأمثال؟ الجواب {إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً.} الحق والتفسير، أي الردّ بكلام فيه الحق وفيه أحسن تفسير. كلام بكلام.

٦٨٦-{وإذا رأوك إن يتّخذونك إلا هُزُواً "أهذا الذي بعث الله رسولاً. إن كاد ليضلّنا عن ءالهتنا لولا أن صبرنا عليها"} هذه مقالتهم، واتخاذهم الرسول هزواً، فكيف تعامل الله وبماذا حكم على الذين يتخذون الرسول هزواً؟ الجواب تكملة الآية {وسوف يعلمون حين يرون العذاب مَن أضلّ سبيلاً. أرءيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً. أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً.} أقول: إذّن أخّرهم لعذاب الآخرة لقوله {سوف يعلمون حين يرون العذاب من أضلّ سبيلاً} قال قبلها "الذين يُحشرون على وجوههم إلى جهنّم أولئك شرّ مكاناً وأضلّ سبيلاً". ثم بيّن اتباعهم الهوى وضعفهم في السمع والتعقل وماديّتهم البهيمية التي تفسّر اتخاذهم الرسول هزواً والشرك بالله.

٦٨٧-{أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً.} قد يُقال: بما أن أكثر الناس أضلّ من الأنعام، ولا يسمعون ولا يعقلون كما قال الله، فكيف نقرر حرية الكلام والحال كذلك؟ أفلا يكون من الأولى أن يسيطر أهل الحق والعدل على الناس، ثم يمنعون كل من يتكلّم بالباطل

والشهوات حتى لا يسمع تلك الكلمات أكثر الناس فيضلّوا. فأكثر الناس لا عقول لها، وبذلك لا تميّز بين الحق والباطل، فيمكن إضلالها بسهولة لو تركنا الكلام حرّاً.

نقول: أوّلاً، الله نفسه قد حشا كتابه بنقل كلمات أهل الباطل والكفر والإلحاد والشهوات. فلو كان استماع وقراءة هذه الكلمات يؤدي إلى الضلال، فكيف يجعلها في كتابه الذي أراد نشره في الأرض كلّها ودعا كل الناس صغيرهم وكبيرهم كافرهم ومؤمنهم لقراءته. فلو كانت سياسة حجب الكلام الباطل والخبيث مقبولة عند الله، وهي الأحسن والأسلم، لما وجدنا الله يفعل عكسها تماماً كما رأينا إلى الآن في أدلة هذا الكتاب مثلاً.

ثانياً، الآية لا تتحدث عن السماع والتعقل مطلقاً، لكن بعض السماع والتعقل والمختصّ بموضوع معيّن بل فئة معيّنة في التي تخاصم الرسول من أهل الجاهلية في مكّة بدليل الخطاب نفسه "إذا رأوك إن يتخذونك إلا هزواً أهذا الذي بعث الله رسولاً" فمَن هؤلاء الذين كانوا يرون الرسول ويتخذونه هزواً؟ هم أهل مكة، قومه الذين قال الرسول فيهم "إن قومي اتخذوا هذا القرءان مهجوراً" ولم يقصد إلا قومه في تلك الفترة التي قال فيها ما قال لربّه. وهؤلاء هم الذين قال الله فيهم {أم تحسب أن أكثرهم} تأمل ضمير {أكثرهم}. فليس المقصود أكثر الناس مطلقاً، ولا بنحو جوهري ذاتي راجع إلى حقيقة أكثر الناس، كيف والله يقول "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله". ويزيد هذا الأمر بياناً أنه نفى السمع والتعقل، ومن المعلوم أن القوم كانت أذان أبدانهم تسمع وكانوا يعقلون بعض العقل وفي بعض الأمور. فالمقصود هو سماع خاص وتعقل خاص. ثم هل عدم سماعهم وتعقلهم الخاص هذا راجع إلى شئ جوهري فيهم لا يمكن تغييره؟ كلّا، قطعاً. ولو كان كذلك لما ذمّهم على ما هو من صنعه في جوهرهم وحقيقتهم الذاتية التي لا تتغيّر. وإنما استحقّوا الذم لأن لهم "ءاذان لا يسمعون بها" و لهم "قلوب لا يعقلون بها". فالآذان والقلوب والأبصار موجودة، لكن هم لا يستعملونها. فالإشكال ليس عدم الوجود لكن عدم التفعيل. أما لماذا لا يفعّلونها؟ فذلك راجع إلى أسباب، منها الخوف من فرعون زمانهم كما قال الله في موسى "فما ءامن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملإيهم أن يفتنهم" وهي فتنة التعذيب البدني والنفسي كما فعل ما السحرة بعد إيمانهم. وأسباب أخرى عرضية. فالمفترض إن كنّا سنستنبط شيئاً من هذه الآية هو أن ننظر في تلك الأسباب التي جعلتهم لا يُفعّلون أسماعهم وعقولهم، ونعمل على قلبها وعكسها والإتيان بأسباب تنقضها وتؤسس لخلافها. وهو ما فعله القرءان والرسول بعد ذلك.

ثالثاً، لا يوجد في الحقيقة دولة تعتبر أكثر الناس فيها أضلّ من الأنعام، وإن استباحت نخبتهم المتسلّطة ذلك حتى يريحوا ضمائرهم أو يشرعنوا ظلمهم وقمعهم وقهرهم واستعبادهم أكثر الناس. والدليل على ذلك أنك تجدهم يؤاخذون الناس على المظالم ويكلّمونهم ويأمرونهم وينهونهم ويعترفون بمهاراتهم العلمية وصنائعهم العملية المؤسسة على أبحاث نظرية. ولو كانوا فعلاً كالبهائم، فكان المفترض أن لا يفعلوا شيئاً من ذلك كلّه. فكما أن الأنعام لا تؤاخذ في الحقوق والمحاكم، وكما أن فقدان العقل يجعل الإنسان مجنوناً مرفوع عنه القلم ولا يؤاخذ بجرائمه، كذلك إن كانوا يأخذون حرفياً مع الحريف لآية {أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون} فينفون العقل بالكلية عن أكثر الناس، فالمفترض أن يأخذوا هذا الأمر إلى نهايته المنطقية، ولا يمكن أن يفعلوا ذلك أو يتجرؤوا عليه. الآية هنا تتحدث عن أمور إلهية وغيبية وأخروية، ولا تتحدث عن المستوى المادّي الطبيعي الذي لا يخفى أن الناس تسمع وتعقل فيه وتعرف ما يضرّها وما ينفعها ولو من حيث الجملة وتستطيع أن تفهم التفاصيل لو أرادت ذلك.

ومن هنا تجد أصحاب أصول الفقه مثلاً اعتبروا قول "الجمهور" ويميلون إلى ما أخذ به "أكثر العلماء" ويقررن حجّية "الإجماع" وينكرون أن يكون "أكثر الصحابة قد ضلّوا بعد رسول الله" ويعتبرون ما عليه "عمل الأصحاب" وما إلى ذلك، وورد عن النبي "لا تجتمع أمّتي على ضلالة" و "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" وقال أحدهم "الهدى ما كانت عليه العامّة" و "عليك بالسواد الأعظم"ما إلى ذلك من أمثلة ليس هذا محلّ بسطها. ومرجعها كلّها إلى قوله تعالى "أمرهم شورى بينهم" مطلقاً كما أن الاستجابة والصلاة والزكاة مطلقة وللجميع. وروي في التفسير المأثور عن الضحاك في ذيل "كونوا ربانيين" ما مضمونه أن كل "حر وعبد ورجل وامرأة" مُطالَب بتعلّم القرءان قد وسعه.

رابعاً، مَن أنتم حتى تقولون "نأخذ ونعطي" في الحريات والحقوق. إن استبحتم ذلك بإكراه الناس بالسلاح، فما قام بالسلاح يسقط بالسلاح. وإن استبحتم ذلك بإقناع الناس بالاحتجاج، فالناس الذين سمعوا وعقلوا احتجاجكم يقدرون على سماع وعقل أي احتجاج مثله.

خامساً، من حق الناس أن يذهبوا إلى جهنّم إن أرادوا. ولا يبغي الناس إلا على أنفسهم. وقد قرر الله ذلك كلّه في كتابه. بالتالي، ترك الكلام حرّاً من القوانين، سيؤدي بكل أمّة أن تصل إلى ما يناسبها وما يكمن في نفوسها عن طريق أخذها بالكلام الذي تريده وهجر الكلام الذي لا تريده. حرية المقال حرية ذاتية وحق جوهري لجميع الأجيال، وليس لجيل أن يمنع من وصول كلام ما إلى الجيل اللاحق عن طريق معاقبة المتكلّمين ومنع نشر كتبهم وحفظ كلامهم ودراسته وتداوله، وكما أننا اليوم ننتفع بكلام من كانوا قبلنا حتى لو لم ينتفع به جيل ذلك الكاتب، كذلك مَن يأتي بعدنا من ميراثه الكلام الذي نكتبه ونقوله نحن اليوم، وهو مما يسهّل له بناء المعرفة. ظلم المتكلّمين هو ظلم العالمين، وليس مجرّد ظلم لشخص حاضر اليوم بل لكل شخص سيأتي من بعد وكان بالإمكان أن ينتفع بكلامه لو تركوه وبما كان سيصدر له لو كان آمناً مطمئناً غير مُطارَد ولا خائف ولا يتّقي شرّ أحد بسبب انتاجه الفكري والعلمي والكلامي إجمالاً. وهذا أحد أسباب جواز بل وجوب محاربة مَن يعاقب على الكلام، وليس السبب الوحيد. لأنه لا يعتدي على إنسان بل على الإنسانية، ولا على شخص بل على الأمم. ومَن ينظر في سير المتكلّمين، من النبيين فمن دونهم، ويرى ماذا أحدثته قوانين البيان، يزداد تقديره لما قررناه. ويكفي أن تتصوّر ماذا كان سيحدث لو قتلوا النبي في أوّل يوم، فانحرم الناس من القرءان. افترض أن القرءان لم يظهر، ثم انظر إلى التاريخ البشري كلّه، ونقول ذلك حرفياً، وستجد اختلافاً كبيراً جدّاً وشاسعاً لم يخلُ من تأثيره شرقي ولا غربي، إذا تتبعت سلسلة الأسباب ودققت في حلقاتها. نعم، ليس كل متكلم مثل النبي، ولا كل كتاب مثل القرءان، لكن الأصل واحد، والمنفعة منفعة، والعدوان هو العدوان، ولا يحق للأحرار ولا للمؤمنين السكوت عن ذلك ولا كفّ أيديهم عن الظالمين المتعدين الذين يُعاقبون على التبيين.

سادساً، تقولون أن أكثر الناس أضلّ من الأنعام وتستبيحون بذلك قمعهم وقهرهم وحرمانهم من الكلام. حسناً، ومَن قال أنكم أنتم يا من يقول ذلك لستم من "أكثر الناس" ؟ بأي حق جعلتم أنفسكم من "أقلّ الناس" الذين لهم السمع والعقل ولهم قهر واستعباد الآخرين. نعم، ما أسرع اعتبار الظالم غيره أنه تحته في القيمة بدون حساب ولا تردد. ثم هل لو اعتبركم غيركم "من أكثر الناس"، وقمعكم ومنع كلامهم وحاربكم عليه، هل سترضون بذلك وتسكتون؟ إن رضيتم، فأخبرونا بأسمائكم حتى نطبّق عليكم ما تريدون تطبيقه على غيركم حتى تروا أثره الفعلي في نفوسكم، لعل هذا يردعكم إذ لم يردعكم النظر والبصيرة. وإن لم تضروا، ولا أراكم ترضون، فالناس مثلكم وأنتم من الناس. والنبي نفسه يقول "أنا بشر مثلكم". وأما إن قلتم "نحن اشتغلنا على أنفسنا وجاهدنا حتى تفعّلت أسماعنا وعقولنا الباطنة"،

فنقول لكم "خير ما فعلتم، الآن ادع الناس إلى ذلك وقدّموا أنفسكم كعبرة حتى يعرفوا أن الأرض الميتة يمكن أن يحييها الله تعالى". و من أجل هذه الإشارة، قال تعالى بعد آية {أكثرهم يسمعون أو يعقلون} أنه "جعل النهار نشوراً" وقال "أنزلنا من السماء ماء طهوراً. لنحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناسي كثيراً". فذكر مثال النهار والإحياء. إذ قلب الإنسان قد يكون ليلاً فينقلب نهاراً، وقد يكون ميتاً فينقلب حيّاً، كذلك قد يكون لا يسمع فيسمع، ولا يعقل فيعقل، ولا يبصر فيُبصر. والإنسان مثل الأكوان في ذلك.

سابعاً، تقولون أن التقنين سيتولّاه "أهل الحق والعدل"، وأنهم لن يمنعوا إلا الكلام الخالف للحق والداعي إلى الشهوة وما إلى ذلك. نقول: هذا لم يقله الله ولم يأمر به، كما تقدَّم وسيأتي معنا مزيد من الأدلة إن شاء الله. لكن الأهم من ذلك في هذه الفقرة هو أن نطالبكم بدليل واحد من كل التاريخ البشري والحاضر الإنساني، أرونا مرّة واحدة "سيطر فيها أهل الحق والعدل" حسب قولكم، أرونا مرّة واحدة تدخّلت الدولة وأهل السيطرة في تقنين الكلام ومع ذلك اقتصروا على المعاقبة على "الكلام الباطل والسيئ" فقط ولم يمنعوا مع ذلك الكلام الحق والنافع والخير. أرونا مثالاً واحداً ونُسلِّم لكم بشئ من مقالتكم. ولن تجدوا ولا مثالاً واحداً لا في تاريخ المسلمين ولا في تاريخ غير المسلمين. لا في الشرق ولا في الغرب. لا في الماضي ولا في الحاضر. وحتى على فرض أننا أردنا التحرّز الشديد والوسوسة في التدقيق، وعلى فرض أنكم وجدتم مثالاً واحداً فريداً يتيماً، فسنأتي نحن لكم بعشرة أمثلة من نفس الدولة والحقبة التي جئتم بالمثال منها على ما يضاد مثالكم. ما قولكم هذا، وخيالكم المريض، إلا كشخص قال "أعطوني كل أموال الناس، ولا تجعلوا أحداً يراقبني، وأنا سأعطي كل إنسان حقّه كما يستحقّه". بل حتى هذا المثل لا يرقى لمدى الطغيان المقترن دوماً مع تقنين البيان.

الحاصل، ليس في آية {أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً} ولا دليل لا في نصّها ولا في مفهومها ولوازمها على تقنين البيان، لا من حيث أصل التقنين ولا من حيث كونه من الخير الراجح وما نفعه أكبر إثمه ونفعه أقرب من ضرّه. والآية بعد ذلك تعزز هذا الفهم وتبيّن أن الله لم يعاقب ويكره أحداً على القرءان حتى إن كان أكثر الناس سيكفرون به. بل أمر بخلاف ذلك كما تراه في الدليل التالي إن شاء الله.

٦٨٨-{ولقد صرّفناه بينهم ليذّكروا فأبى أكثر الناس إلا كفوراً. ولو شئنا لبعثنا في كل قرية نذيراً. فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً.} أقول: فأكثر الناس الذين يقصدهم الله قد كفروا بالقرءان، ومع ذلك أمر الله الرسول بأن يجاهدهم {به} أي بالقرءان، {جهاداً كبيراً} فالجهاد بالقرءان، أي بالكلام، كما قال "إنما أنذركم بالوحي". والعبرة ليست بوجود رسول مبعوث في كل قرية، أي بشخصه، لكن العبرة بوجود الكلام الإلهي إلى أهل كل قرية بلسانهم ليبين لهم ثم كيفية تعاطيهم معه وقبولهم أو كفرهم هو أمر ليس على الرسول تحديده إذ ما بعثه الله لا وكيلاً ولا حفيظاً على الناس.

{فلا تطع الكافرين، وجاهدهم به جهاداً كبيراً} يطيعهم في ماذا بالضبط؟ في نهيهم إياه عن الدعوة بالقرءان والمجادلة به وتلاوته على الناس. كما قال "أفرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلّى" وغيرها من الآيات التي تبيّن أنهم كانوا يأمرون النبي بالكفّ عن تلاوة القرءان على الناس. والله هنا يقول للنبي {فلا تطع الكافرين} مطلقاً وأيضاً في هذا الأمر أي في الجهاد بالقرءان. ومن هنا نستفيد أنه على أهل القرءان أن لا يطيعوا حتى الأوامر التي تصدر بخصوص الكلام ومنعه أيا كان الشخص أو الحزب الذي أصدره. لا قيمة لكل قوانين البيان، ولا فاعلية لها على أي إنسان، إلا إنسان يريد أن "يطيعها" من عند

نفسه، بمعنى أنه في الحقيقة لا يستطيع أحد أن يمنعك من الكلام مطلقاً ومن كل وجه، فإن منعوك في العلن تكلّم في السرّ، وإن منعوك عن الغرباء فتكلّم مع الأقرباء والأصدقاء، هذا أضعف الإيمان. ثم اعمل على ما يرفع قدرة الظالمين على معاقبتك لمخالفتك لتلك الأوامر. إطاعة قوانين البيان من الكفر بالرحمن والقرءان والإنسان.

٦٨٩-{وإذا قيل لهم "اسجدوا للرحمن" قالوا "وما الرحمن، أنسجد لما تأمرنا" وزادهم نفوراً.} ولم يعقّب الله على عصيانهم هذا بشئ يشير إلى الإكراه، لكنه عرَّف الرحمن ضمناً بأن قال {تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً. وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكّر أو أراد شكوراً. وعباد الرحمن الذين} فذكر آيات الرحمن الظاهرة في الأكوان والظاهرة في الإنسان. فعرَّف الرحمن بتجلياته الكونية والإنسانية. وعلى ذلك، الرسول كان يأمر الناس {اسجدوا للرحمن} لكن أمره مبني على العلم والطاعة، وليس على النفاق والإكراه. فتجد الرافضين قالوا كلمة من شقّين، الشقّ الأول متعلّق بالعلم {وما الرحمن} وعلى هذا الجهل بالرحمن بنوا رفضهم للسجود واعتبروا أن النبي يريد منهم أن يسجدوا لما أمره أي لمجرّد أمر الرسول لهم بالسجود لشئ يجهلونه. ولذلك بدأ في الآية التالية في تعريف الرحمن. فالمفترض، إن كانوا صادقين في رفض السجود للرحمن لمجرّد الجهل به، أن يسجدوا له بعد تعريفهم به. ثم لهم السجود أو عدم السجود. وليس في الآية ولا ما بعدها إكراه لهم على ذلك أدنى إكراه وإنما هي أخبار وتعريفات، فمن عقلها وعمل بها أفلح في الآخرة وإلا لا يهلك إلا نفسه وهو مسؤول عن نفسه في ذلك يوم الحساب فقط.

٦٩٠-{وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً.} أقول: إذن إذا خاطبهم الجاهلون، لا يعتدون عليهم ولا يبلّغون الشرطة عنهم، بل يقولون "سلاماً" لفظاً أو معنى. للجاهلين أن يخاطبوا عباد الرحمن، لا تقييد هنا على خطاب الجاهلين، فعباد الرحمن غير مسؤولين عن وجود خطاب الجاهلين في الوجود، بل في كيفية تفاعلهم مع خطاب الجاهلين وهنا فضلهم. فضلهم في التعامل مع خطاب الجاهلين، وليس في إفناء وجود خطاب الجاهلين بالحديد والنار.

٦٩١-{والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرَّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلقَ أثاماً. يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً. إلا مَن تاب وءامن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً.} أقول: دعاء الشركاء من جهة حسابه في الآخرة، ومن جهة باب التوبة مفتوح في الدنيا. وليس في الآية نصّ على معاقبتهم في ذلك في الدنيا. أما القتل والزنا فوردت العقوبة الدنيوية فيهما في آيات أخرى، فلا قياس، كما بيّنا من قبل.

٦٩٢-{والذين لا يشهدون الزور، وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً.} أقول: يشهدون الزور تحتمل مشاهدته أو الشهادة به، وإنما يهمّنا الاحتمال الثاني لأنه الكلامي. أما اللغو فظاهر أنه من الكلام. والآية خبر عن حال عباد الرحمن، ولا تبيّن أنهم يعاقبون أحداً على شهادة الزور ولا يعاقبون أصحاب مجالس اللغو مثلاً. لاحظ موضع المسؤولية. عباد الرحمن يمتنعون عن شهادة الزور، وهو امتناع ذاتي عن الكلام الذي هو زور. لأنهم عباد الرحمن، ولأنهم يعرفون عاقبته في الآخرة. بغض النظر عن وضعهم في الدنيا، فقد يكونوا ممن الدولة بيدهم ويمكن أن يشهدوا بالزور ولا يخشون البشر، مثل ما أنهم قد يقتلوا بغير حق

ويزنون ليل نهار، فالآيات تتحدث عنهم في حال القوة والضعف في الدنيا، وذلك لأن نظرهم ليس دنيوياً بل أخروياً. فالمسؤولية مسؤوليتهم في الابتعاد والامتناع عن الزور ومجالس اللغو. {إذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً} لا أنهم يدخلون على أهل اللغو ويخرّبون مجالسهم أو يعتقلونهم، أو يتجسسون عليهم ثم يكتبون التقارير للقبض عليهم وحبسهم، بل {إذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً} مرّة أخرى، المسؤولية مسؤوليتهم هم والرادع ذاتي. فلا عقوبة بشرية كما ترى في النص، لا عقوبة يُنشئها عباد الرحمن على المتكلّمين ولا عقوبة يخشاها عباد الرحمن من المتسلّطين.

٦٩٣-{والذين إذا ذُكّروا بآيات ربّهم، لم يخرّوا عليها صمّاً وعمياناً.} أقول: مرّة أخرى، خبر عن حالهم وتفاعلهم مع نوع من أنواع الكلام الذي هو {آيات ربّهم}. فيسمعونها ويبصرونها ويعقلونها إرادة منهم لذلك وإيماناً بربّهم وعن وجدان وضمير مستنير. ليس في الآية: والذين يجبرون الناس على الاستماع لآيات ربّهم في حال لم يرد الناس الاستماع إليها. أو شئ من هذا القبيل.

وجزاء عباد الرحمن ذكره في خاتمة المقطع { أولئك يُجزون الغرفة بما صبروا ويُلقّون فيها تحيّة وسلاماً. خالدين فيها حسنت مستقرّاً ومُقاماً.} أي في الآخرة وبيد الله تعالى.

٦٩٤-{قل ما يعبؤا بكم ربّي لولا دعاؤكم، فقد كذَّبتم فسوف يكون لزاماً.} أقول: اللزام يحتمل واحد من ثلاث معاني. الأول يلزم كل واحد ما عمله، أي سيُحاسبه به يوم القيامة على هذا التكذيب. الثاني الموت، أي سوف تموتون مهما طال عمركم وتحاسبون على كفركم. في هذين الاحتمالين، الحساب بيد الله وفي الآخرة على التكذيب بدعاء الرسول. لكن يوجد احتمال ثالث، وقد سبق أن أشرنا إليه، وهو أن اللزام هو القتال، ويكون تأويله كما تقدَّم في {كفى بربك هادياً ونصيراً} وما ورد في آية الإذن بالقتال جزاء للاعتداء على أنفس المؤمنين وأموالهم وإخراجهم من ديارهم، فيكون القتال ليس نتيجة مباشرة للتكذيب لأن اليهود في المدينة كانوا من المكذّبين فلم يقاتلهم ويلزمهم بذلك. لكن تكذيبهم أباح لهم الاعتداء على المؤمنين، وهذا الاعتداء الظالم على الأنفس والأموال هو الذي أذن الله بسببه للمؤمنين بالقتال. والمعاني كلّها صحيحة، لكن الأصل هو المعنى الأوّل والثاني، والثالث يشبه أن يكون تفسيراً باللوازم والتفريع. إذ لو كان النبي فعلاً قد قال لهم ما يفهمون منه بحسب لسانهم: سوف أقاتلكم. إذن لاستباحوا بذلك قتله لمجرّد إرادته قتالهم، ولما وردت في سياق الدعاء وما يعبأ به الله. فالمقصود الأوّل من الآية وهو الظاهر منها: الله يعبأ بالذين يدعونه فقط، والذين يكذّبون سيُلزمهم كذبهم ذلك في الآخرة حين ينساهم الله كما نسوا يومهم هذا وأعرضوا عن رسله، ويشهد لهذا المعنى ما ورد في سورة الفرقان ذاتها في مقطع الظالم إذ قال تعالى "يوم يعضّ الظالم على يديه يقول "يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً. يا ويلتى ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً. لقد أضلّني عن الذكر بعد إذ جاءني، وكان الشيطان للإنسان خذولاً.} أي في الآخرة. فمَن كذَّب في الدنيا ولم يعتدي على أحد، حسابه في الآخرة وبيد الله. ومَن كذَّب في الدنيا واعتدى على المؤمنين، فحسابه مثل أي شخص يعتدي على المؤمنين أو غيرهم أي هو حساب العدل في يجازي المعتدي على الأنفس والأموال بغير حق بما يستحقّه.

والحمد لله رب العالمين.

—سورة الشعراء—

٦٩٥-{طسم. تلك آيات الكتاب المبين. لعلّك باخع نفسك ألّا يكونوا مؤمنين. إن نشأ نُنزّل عليهم من السماء ءايةً فظلَّت أعناقهم لها خاضعين. وما يأتيهم من ذكر من الرحمن مُحدَث إلا كانوا عنه مُعرضين. فقد كذَّبوا فسيأتيهم أنبؤا ما كانوا به يستهزءون. أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم. إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين. وإن ربّك لهو العزيز الرحيم.} أقول: الرؤية العامّة المستنبطة من هذا المقطع، خصوصاً فيما يتعلّق بمسألة حرية البيان والأديان، تتلخّص في أن الله تعالى لو شاء لقهر الناس ليكونوا مؤمنين وحتى لا يُعرضوا عن الذكر النازل من عنده. وحيث أن الله لم يرد فرض كلامه بالقهر والإخضاع الجبري من الخارج، بل أراد نفوس الناس أن تكون مثل الشجر، بحيث كل نفس تنبت بحسب ما هو كامن فيها، وذلك لا يكون إلا بغياب القهر الخارجي والإكراه الغيري. وإن الله يعلم أن

أكثر قوم النبي لن يكونوا مؤمنين، ومع ذلك قضى بترك من أراد أن يُعرض عن الذكر ليعرض عنه، وفي نفس الوقت قضى في آيات أخرى وأشار للمعنى في مثال الشجرة هنا بأن يُترَك مَن أراد الإقبال على الذكر ليُقبل عليه. وبين يديك التفصيل إن شاء الله:-

أ/ {طسم. تلك آيات الكتاب المبين} هذه المرحلة الأولى. أي نشر الكتاب في الناس. فهذا الدين والأمر قائم على الكتاب، أي على كلام منطوق ومزبور، يُخاطب القلوب والعقول ويستقرّ في الصدور. فهذه المرحلة تفترض وجود إنسان قابل للكتاب، ولابد لإتمام هذا الخطوة من رفع الموانع التي تجعل الناس تُعرض عن قبول الكتاب وأي فكر جديد غير شائع في القوم الذين يعيش بينهم ولابد على المؤمنين والأحرار من ضمان تحقق هذه الخطوة إن أرادوا السير على سنّة الله وما يوافق عدله ورحمته. ثم تفترض وجود إنسان سينشر الكتاب الذي يتضمن كلاماً يعارض ما عليه أكثر قومه من الأوجه الدينية والسلوكية، الإيمانية والعملية، كما هو الحال مع القرءان، وحتى يتمّ ذلك لابد من حدّ أدنى من المجال للنشر والتعبير الكلامي مع سلامة المتكلّم. بعد نشر الكلام، المتكلّم قد يُصاب بمرض تعالجه الآية التالية.

ب/ {لعلّك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين.} هذه تخاطب المتكلّم والكاتب. أي لابد من التجرّد النفسي عن أثر الكلام في الناس. سواء ءامنوا به أو لم يؤمنوا، فهذا غير راجع لك ولا تعلّق همّتك واهتمامك به. إذ تكليفك الكلام والنشر، وليس إيمان البشر وحصول تغيّر حقيقي في فكر الغير. ولن ينقص قدرك عند الله إن لم يؤمنوا، فلا تقتل نفسك وتعذّبها بسبب عدم إيمانهم. وهذه الآية تنسف التعلّق النفسي بأثر الدعوة، وهو التعلّق الذي يؤدي حتى في أصحاب "النية الحسنة"-المؤدية إلى نار الدنيا قبل نار الآخرة- إلى محاولة قهر غيرهم وإجبار الآخرين على قبول الكلام، وتؤدي أيضاً إلى تهيئة الضمير للقبول بمعاقبة الكلام المخالف والناقد والرافض لكلامك. قد يسأل المتكلّم بكلام الله تحديداً أو غيره: ألا يجوز لي قهر الآخرين وإكراههم على الإيمان أو على الأقل على الأخذ بأسبابه أو على الأقل منع المخالف والكافر من إظهار نفسه؟ ويعالج هذا المرض الآية التالي.

ج/ {إن نشأ نُنزّل عليهم من السماء ءايةً فظلّت أعناقهم لها خاضعين.} فكما أن الله لم يشأ أن يخضع الناس من الخارج ليقبلوا كتابه وكلامه، كذلك لا يحقّ لأحد من رسل الله أن يخضع الناس من الخارج ليقبلوا كتابه وكلامه. فالله لم يريد إخضاع الأعناق، لكن يريد تعقل وتفقه القلوب. قوانين البيان والأديان هي محاولة لإخضاع الأعناق حتى تقبل كلام واضعي القوانين، فهي جريمة ليس فقط في حق الإنسان لكن في حق الله تعالى. فما لم يجعله الله لنفسه وكلامه، يحاول أن يجعله أصحاب قوانين البيان لأنفسهم وكلامهم وأوامرهم وأخبارهم ومعتقداتهم وإيمانهم ورموزهم وأبائهم. وماذا سيترتّب على عدم تنزيل الله آية من السماء تقسر الناس وتلجئهم إلى الخضوع لكتابه ودينه؟ الجواب في الآية التالية.

د/ {وما يأتيهم من ذكر من الرحمن مُحدَث إلا كانوا عنه مُعرضين} أي الصنف الذي لا يقبل الكتاب المبين إلا إن وردت عليه آية من الخارج تقسره على الإيمان، مثل فرعون الذي سيرد ذكره في أوّل قصّة بعد هذا المقطع، فإنه في الحقيقة لن يؤمن وسيُعرِض عن الذكر إن أتاه. لأنه لا يعتبر الحقيقة إلا من الخارج والطبيعة، ويعتبر المادّة هي الدليل الوحيد للحقيقة، فلا ينظر بفكره ولا يعتبر ببصيرته ونور روحه ويعرج بعقله، فمن المتوقع أن هذا الصنف من الناس سيكونوا عن الذكر النازل على الرسل مُعرضين. والله يعلم أن نتيجة عدم قسرهم وإكراههم على الإيمان بكتابه ستؤدي إلى ذلك، وهو شاء أن يكون الحال في الدنيا هذا الحال. فالذين يقولون: لكن لو تركنا الناس تقول ما تشاء وتدين بما تشاء فسيُعرض أكثر الناس عن البيان الحق والدين الحق ويتبعوا المضلّين والضالين. جواب هؤلاء: نعم، ولا

شئ جديد في كلامهم. الله يعلم ذلك، وهو يشاء ذلك. ولو شاء عكسه، لفعل عكس ما يفعله الآن. فالتحجج بإعراض الناس ليس بحجّة في القرءان. فإن قالوا: لكن الإعراض عن الذكر والنظر فيه سيؤدي إلى الجهل والتكذيب بكتاب الله ورسله، فمتى سيُحاسَب المعرضين على إعراضهم ومَن سيحاسبهم؟ الجواب في الآية التالية.

هـ/ {فقد كذَّبوا، فسيأتيهم أنبؤا ما كانوا به يستهزءون.} فالإعراض يُنتج التكذيب. والإعراض ليس نفس التكذيب، إذ قد يُكذِّب الإنسان لكن لا يُعرِض بل يُقبِل على الذكر والنظر والتفكير وقد ينقلب التكذيب إلى تصديق والشك إلى يقين ولذلك أمر الله بالتفكير في أمر النبي "تفكروا ما بصاحبكم من جِنّة". ولذلك قال "كذَّب وتولّى" فليس كل تكذيب تولّي، بل قد يُكذِّب ولا يتولى بل يُقبِل وينظر ويتفكر، فلا يكون ممن "كذَّب وتولّى". كذلك هنا، حين بدأ فوصفهم بأنهم {معرضين} فهذا يعني أنهم قوم لا يريدون النظر أصلاً في الذكر والأمور الغيبية والإلهية والمنسوبة للرحمن والنازلة من السماء وما إلى ذلك، أي هؤلاء لا يبالون بهذه الأمور من الأساس، إذ لا يرون أمامهم إلا شخصاً يتكلّم أو صحف مكتوب عليها حروف ولا يعتبرونها حقيقة ولا دالّة على حقيقة إذ الحقيقة عندهم ما شاهدته حواسّ بدنهم كعبّاد الشمس الذين شاهدوا الشمس أقوى الأشياء الظاهرة فاعتبروها هي الإله المستحق للعبادة مثلاً. بالتالي، هذا الصنف سيكونوا {معرضين}. والإعراض سيؤدي إلى البقاء على الحالة الأولى من الجهل، وسينتج التكذيب، {فقد كذَّبوا} أي إمّا أنهم كذّبوا بكل ما يُنسَب إلى الغيب والسماء والله من كتاب، وإمّا أنهم كذَّبوا بهذه الدعوة المحمدية خصوصاً، وعلى الوجهين، نتج التكذيب. الآن، ما هو جزاؤهم؟ الجزاء هو {فسيأتيهم أنبؤا ما كانوا به يستهزءون} أي لم يكتفوا بالتكذيب، بل أضافوا إليه الاستهزاء. وبالرغم من كون التكذيب والاستهزاء بظهرا بالكلام، فلم يأمر الله بمقابلة ذلك بأي شئ، بل اكتفى بتبيان الحقيقة أي {فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون} فهذا هو الجزاء وهو أمر راجع إلى الله والأسباب التي وضعها في الدنيا والآخرة. وليس فيها أمر لأحد من البشر أن يتولّى إنزال شئ بهم بسبب محض التكذيب والاستهزاء. {فسيأتيهم أنباء} ولم يقل: فعليكم أنتم أن تأتوهم بأنباء ما كانوا به يستهزءون. فهم كذَّبوا بالآخرة، والآخرة آتية، وفي الآخرة سيجدوا عاقبة تكذيبهم. ومن هنا تفهم الآية التالية.

و/ {أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم} فهذه الآية تجيب على أسئلة تنتج من الآيات السابقة. السؤال الأول: لماذا لا نكرههم على قبول كتابنا وديننا؟ الجواب: انظروا إلى الأرض، هل تجدون شجرة العنب تُخرج الموز، وهل يمكن إكراهها على تغيير حقيقتها؟ كلّا. كذلك نفوس الناس، مَن كان يريد شيئاً وقلبه مستعدّ لشئ، فلا يمكن إكراهه على خلاف ما هو عليه، وإظهار خلاف ما هو في قلبه يشبه تعليق الموز على شجرة العنب حتى نضحك على أنفسنا ونقول أنها شجرة موز لا شجرة عنب. السؤال الثاني وهو الأهمّ والرابط للآية بما قبلها مباشرة: لماذا ترك الله المكذّبين المستهزئين في الدنيا؟ الجواب: كما ترك الشجرة لتنبت ما فيها وتظهره، إذ الحساب في الآخرة لن يكون إلا على حقيقة ما في النفس، وحتى تنمو النفوس لابد من تركها تظهر ما في نفسها بحرية ولا تظلم منه شيئاً وترك الناس تتكلّم ولو بالتكذيب والاستهزاء هو من هذا النمو وإخراج ما النفس. السؤال الثالث وأيضاً يربط الآية بما قبلها مباشرة: ما الدليل على أن البعث وهو الأنباء التي كذَّبوا واستهزءوا بها، سيأتي؟ الجواب: {أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم} كذلك الخروج، فكما أن الأرض تموت ثم يحييها الله، كذلك الأجسام تموت ثم يحييها الله إن شاء، وكذلك النفوس يتوفاها الله ثم يحييها. فانقلاب الدنيا إلى الآخرة، كانقلاب الخريف إلى الربيع. ففي خريف العالَم اتركوا الناس تزرع ما تشاء من أديان، وتقول

ما تريد من كلام ولو كان الكلام هو التكذيب والاستهزاء بالأنبياء. لكن حين يأتي ربيع العالَم، ستظهر كل شجرة زرعها الإنسان في الدنيا، وسيجني ثمار إيمانه وقوله وفعله. {إن في ذلك لآية}.

الحاصل: المقطع يشرح تسلسل ظهور الكتاب بين الناس، واللازم من عدم تعلّق القلوب بالنتائج بالنسبة للرسول، والعلم بأن الله لم يشأ قسر الناس بالقهر من الخارج لكي يؤمنوا بكتابه، والحساب في الآخرة على الأديان والبيان.

ونستفيد من ذلك من باب الإنصاف وجوب عدم تدخّل أحد بأي إجراء قسري إكراهي في باب البيان ولو خالفه وتوكّه على كلامه بالتكذيب والاستهزاء، وكذلك في باب الأديان.

٦٩٦-{وإذ نادى ربّك موسى أن ائت القوم الظالمين. قوم فرعون ألا يتّقون. قال "رب إني أخاف أن يُكذِّبون. ويضيق صدري ولا ينطلق لساني، فأرسل إلى هارون.} أقول: هنا نجد العلاقة بين الشعور بالخوف وبين ضيق الصدر وعدم انطلاق اللسان. الخوف مقترن بعدم انطلاق اللسان. بالتالي، الأمان مقترن بانطلاق اللسان. فحتى لو وجدت قوانين تعاقب على "الكلام الباطل" فقط، على فرض إمكان شئ مثل هذا، فإن مجرّد خوف المتكلّم من دخول كلامه أو ما قد يطرأ على عقله تحت بند "الباطل" بالنسبة للذين يحكمون بالقانون مع كل التحيّزات الضرورية التي تكون عند الحكام في هذه الأمور ولو من حيث لا يشعرون، فالنتيجة ستكون ضيق صدور الناس وعدم انطلاق ألسنتها بالقدر الممكن لو تُركوا بغير أي سبب للخوف من الظالمين. لكن، لو زالت كل قوانين البيان والأديان، وكان لكل إنسان أن يقول ما يشاء بدون أي خوف من عقوبة الحكام، فالنتيجة ستكون انشراح الصدور وانطلاق الألسنة، بأكبر قدر ممكن في حال غابت الأسباب الأخرى غير العنيفة وهي التي ترجع إلى الفرد نفسه وكيفية تعامله مع مَن حوله من الناس وإيمانه بربّه وما إلى ذلك من أسباب لا علاقة للحكام بها. ما نذكره هنا استنباط من إشارة القرءآن، وليس من نصّ موسى حسب قصده المباشر في القصّة وإن كان راجعاً إليه بنحو ما. فالله ربط بين خوف موسى وبين ضيق صدره وعدم انطلاق لسانه. ومن هذا الربط ذكرنا ما ذكرناه. وتستطيع أن تنظر في قوانين بلادك لتتأكد مما نقوله. فمثلاً، في بعض البلاد يقولون بأن الذي "يُسئ للإسلام" يكون قد تجاوز خطّاً أحمراً في التعبير ويستحق العقوبة. لكن السؤال: ما هي "الإساءة للإسلام" تحديداً؟ نحن هنا نتكلّم من كتاب الإسلام، ونثبت بعض الأمور بآيات كتاب الإسلام ومحور الإسلام عند جميع المسلمين، ألن يكون في ما نقوله "إساءة" لإسلام بعض الناس؟ بالطبع، وإساءة بالغة جداً. وحيث أنهم لا يرون إسلامهم إلا عين "الإسلام" الذي هو عند الله، فطبيعة الحال الإساءة لإسلامهم هم سيصير إساءة إلى عين الإسلام الذي هو دين الله كما هو عنده. وعلى ذلك، هذا مع افتراض أحسن النوايا في الحكام في تلك البلاد، فالنتيجة المنطقية ستكون استحقاق هذا الكتاب للمنع وهذا الكاتب للعقوبة بحجّة أنه أساء للإسلام. مثال آخر، في بلد أخرى يوجد قانون ضدّ "ازدراء الأديان". فما هو "ازدراء الأديان" بالضبط؟ هل هو الطعن في دين الآخرين وتسفيه إلههم أو آلهتهم وشتم أبائهم ودعوتهم ليرتدّوا عن دينهم الباطل؟ إن كان كذلك، فلو كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه يعيش في تلك البلد وأظهر القرءان لوجبت محاكمته تحت بند "ازدراء الأديان"، بل قد فعلت قريش عين هذا الأمر حين أرادت معاقبة النبي لأنه قال كلاماً سيُصنَّف عند هؤلاء تحت بند "ازدراء الأديان". وحتى لو لم يكن المتكلّم يريد "الإساءة" ولا "الازدراء"، فإن مجرّد خوفه ولو كان خوفاً مختفياً في أعماق القلب أو زاوية من زواياه، فمن المعلوم عند أهل القلوب والمراقبة أن وجود مثل هذا الخوف سيؤدي ولو من بعيد إلى انحراف الذهن عن قبول بعض الأمور ولو كانت حقيقية وخير ونافعة للناس اتقاء للخطر القانوني، أو حتى إن أراد

التكلّم والكتابة عنها فسيخشى مهما كان مؤدباً أن يُصنَّف تحت بند الإساءة أو الازدراء، وستكون حالته عين حالة موسى {يضيق صدري ولا ينطلق لساني} بدرجة ما. لابد من إزالة السبب الأعظم لهذا الخوف، بل السبب الوحيد على الحقيقة، أي عدوان الآخرين باسم الأعراف أو القوانين أو ما شئت من أمور تدخل كلّها تحت العقوبات النفسية والغرامات المالية. هذا إن كانت نيّة واضع قانون الكلام حسنة، فما بالك وهي دائماً خبيثة والحدود دائماً هدفها حجب حقيقة أو منع منفعة أو إبقاء الناس في جهل وظلم أو حرمان الناس من النمو بحسب ما تقتضيه شجرة أنفسهم ونبع ذواتهم.

قانون الكلام يؤدي إلى الخوف. والخوف يؤدي إلى ضيق الصدر وعدم انطلاق اللسان. هذا والخوف الذي يذكره موسى ويؤدي إلى ضيق صدره وعدم انطلاق لسانه إنما هو الخوف من التكذيب، {أخاف أن يُكذِّبونِ}. أي كأنه يقول لله: أخاف أن يكذّبونِ ثم تحاسبني أنت على تكذيبهم وعدم قدرتي على إقناعهم وإيصال الرسالة إليهم. وحتى يطمئنه الله من هذه الجهة، قال له {إنا معكم مستمعون}. وهذا الأمر تابع لمعنى "لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين". لأن موسى خاف من تكذيبهم، أي من عدم إيمانهم، فقال له الله ما معناه، لا تخف فلم أُكلّفك إيمانهم وإنما كلّفتك إبلاغهم. نعم، بعد ذلك قال موسى {ولهم عليّ ذنب فأخاف أن يقتلونِ}. فالخوف موجود، بغض النظر عن سببه أهو التكذيب أم القتل، وبغض النظر عن غاية خوفه. الخوف هو الخوف، وفي النفس يؤدي الخوف إلى ضيق الصدر وعدم انطلاق اللسان. وهو أمر مُجرَّب ويعلمه الجميع في فترة من فترات حياته على الأقلّ. أي كلّنا جرَّبنا أن نخاف من عقوبة شخص، ولو كان أباً أو أمّاً أو أستاذاً، فأدّى ذلك بناء إلى ضيق الصدر وعدم انطلاق اللسان. ونجد عكس ذلك حين لا نشعر بالخوف من عاقبة كلامنا، فنجد صدرنا مشروحاً ولساناً منطلقاً، مثلاً نذوق ذلك حين نكون في كهفنا مع ثقاتنا، أو أثناء كتابتنا ما لا يطّلع عليه أحد غيرنا وخصوصاً من خصومنا من الظالمين. ونستطيع أن نميّز في أنفسنا درجات متفاوتة من الخوف ومن الضيق وعدم الانطلاق، وكلّما زاد الخوف زاد الضيق وعدم الانطلاق، فالعلاقة طردية. فالخوف له أثر باطني هو ضيق الصدر، وأثر ظاهري هو عدم انطلاق اللسان. أما نسبة الأثر فتختلف باختلاف قوّة السبب. وأشدّ الأمم راحة هي تلك الأمّة التي لا تخاف من بيانها وأديانها أبداً لأنه لا حكامها ولا شعوبها وقبائلها تعاقب أحداً على بيانه ودينه، هذه هي الأمّة المنشرحة صدورها والمنفتحة عقولها والمنطلقة ألسنتها، ولا تكون إلا أمّة قوية عزيزة رحيمة. والعكس بالعكس.

الخلاصة: لابد من إزالة قوانين البيان، حتى يزول الخوف، فتنشرح صدور الناس وتتفتّح قلوبهم وتنطلق ألسنتهم.

٦٩٧-{قال "لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين". قال "أولو جئتك بشئ مبين". قال "فأت به إن كنت من الصادقين".} أقول: من سنن فرعون الحكم بالسجن على من يتخذ إلهاً غيره. أي عقوبة على أمر متعلّق بالدين ويظهر بالكلام. نعم، من حسناته أنه لم يحكم بالسجن فوراً على موسى لكن استمع له في البداية ثم رضي بتقديمه بيّنة في النهاية. لكن ما يهمّنا هنا ارتباط السجن باتخاذ إله أي بأمر ديني وكلامي، هو حكم مقترن بفرعون في القرءان. ولا تجد الله تعالى يقول: من اتخذ إلهاً غيري فاسجنوه. أو شئ من هذا القبيل في الدنيا وعلى يد الناس.

وعناد فرعون وقوله عن موسى بأنه ساحر بعد رؤية البيّنة، وجحده بالآيات كلّها، يكشف عن أحد أسباب عدم جواز جعل سلطة تقرير البيّنات في الأمور الدينية والعلمية والغيبية في أيدي أي سلطة بشرية، خصوصاً أن أصحاب السلطة سيعتبرونها وسيلة للمال كما فعل فرعون {يريد أن يخرجكم من

أرضكم فماذا تأمرون} فقد كانوا يخشون على أرضهم وكنوزهم، وحين يكون المال على المحكّ فحتى كلام وعصا موسى لا تُقنع الملوك.

وبعد ذلك، حين قال السحرة {أئن لنا لأجراً إن كنّا نحن الغالبين} يكشف عن كون الحاجة للأجر أي الحاجة للمال والرغبة فيه تجعل حتى العلماء ومن هم أهل للنظر والفكر ومعرفة موضوع الخلاف، عُرضة للميل للطغاة ومساعدتهم ضد أهل الحق والعدل. وما أندر ما يسجد السحرة بعد ظهور البيّنة ويرضوا بالصلب على جذوع النخل بعد إمكانية التقرّب من الملوك والأمراء والرؤساء والأثرياء. فلا يمكن الاطمئنان حتى إلى إنصاف العلماء في مثل هذا الأمر وحين يكون المتكلّم عُرضة للمحاكمة بسبب كلامه ودعوته.

باختصار، قصّة موسى وفرعون والسحرة تكشف عن أحد أكبر أسباب عدم جواز الاطمئنان في أمر البيان والأديان إلى أي سلطان من بني الإنسان. وأقلّ ما فيها، الشعور بالخطر منهم ووجود الحذر منهم. والقرءان والحوادث الماضية والحاضرة يؤكد هذه الملاحظة.

٦٩٨-{قالوا "ءامنّا بربّ العالمين. ربّ موسى وهارون". قال "ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم، إنه لكبيركم الذي علّمكم السحر، فلسوف تعلمون، لأقطعنّ أيديكم وأرجلكم من خِلاف ولأصلبنّكم أجمعين".} أقول: قد تقدَّم هذا المعنى في سورة طه، لكن نعيد الإشارة إليه هنا لأهمّيته. ففي هذه الآيات يظهر تقنين البيان وتقنين الأديان على السواء. فالسحرة {قالوا} قولاً، ومضمون القول هو {ءامنّا} أي أمر ديني. بالتالي ما قام به السحرة يتعلّق بالبيان وبالأديان على السواء. وردّة فعل فرعون تكشف عن إحدى أهم خصائص الطغاة. فقد قرر أوّلاً بأنه لابد من أخذ إذنه قبل الإيمان، أي كان يمارس تقنين الأديان لأن القانون في الحقيقة إذن صاحب السلطة للناس بعمل أو عدم العمل بشئ معيّن. {قال "ءامنتم له قبل أن ءاذن لكم"} هذه جريمة عند فرعون الظالم، وهو سلف بقية الظلمة في ذلك. {لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خِلاف ولأصلبنّكم أجميعن} جزاء على قولهم وإيمانهم، ولو ءامنوا في قلوبهم ولم يُعلنوا قولهم أمام الناس المجتمعين، كما أشارت الآية "وقيل للناس هل أنتم مجتمعون. لعلّنا نتّبع السحرة إن كانوا هم الغالبين". فالناس اجتمعوا لمشاهدة ما سيحدث بين موسى والسحرة. والسحرة لمّا ءآمنوا لم يكتموا إيمانهم، بل أعلنوه بالقول أمام الناس. ولذلك أراد فرعون إرهاب الناس حتى لا يتبعوا السحرة في إظهار إيمانهم وقولهم هذا، فحكم عليهم حكماً قاسياً هو تقطيع الأيدي والأرجل من خِلاف، ثم صلبهم وهو نوع من إظهار التمثيل والتعذيب والجثّة للناس حتى يخافوا من ارتكاب نفس العمل الذي ارتكبه المصلوب، وقد نجح قانون وسياسة فرعون هذه لأن الناس فعلاً أكثرهم بقي مع فرعون "فما ءامن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملإيهم أن يفتنهم". وهذه هي غاية كل قوانين البيان والأديان.

٦٩٩-{وأوحينا إلى موسى أن أسرِ بعبادي إنّكم مُتَّبَعون.} أقول: تقدَّم ذكر هذه الآية وحررنا دلالتها على حرية الكلام وعدم سريان القوانين التي تخالف الحقوق المتعالية للإنسان، أي الحقوق المتعالية على أي قانون يجوز لإنسان أن يحكم به أخاه الإنسان. ومن ذلك الاستعباد. فكما ورد في أوّل السورة فرعون قد عبَّد بني إسرائيل، كما قال له موسى "وتلك نعمة تمنّها عَليّ أن عَبَّدت بني إسرائيل". وأرسل الله موسى بدءاً إلى فرعون حتى يكفّ عن قهرهم بالكلام وباللطف، "أرسل معي بني إسرائيل". فلما لم ينفع، وتبيّن أن فرعون لا يبالي ببيّنة ولا غيرها، خصوصاً بعد ما فعله مع السحرة، فحينها ينتهي الكلام ويبدأ الفعل. فالحكم المُستفاد من الآية أن تبدأ بتفعيل حقوقك المتعالية بالكلام مع المعتدي، فإن ارتدع

وكفّ عن الظلم فبها ونعمت، وإلّا فلا تبالي به وبما وضعه وتحقيقاً لهذا المعنى أوحى الله لموسى كلاماً يناقض "قوانين البلد" و "مشيئة ولي الأمر" إن شئت، وذلك بقوله {أسر بعبادي} والإسراء بالليل، مما يشير إلى الهروب بالمستعبدين المقهورين. فالله بقوله لموسى {أسر بعبادي} قد أوصل كلاماً "ممنوعاً" لموسى حسب أوامر السلطة القائمة في الأرض التي هو عليها، أي هي "جريمة كلامية" إن شئت. بل إنها ليست مجرّد كلام، لكنّها كلام يؤدي إلى "جريمة" فعلية، وهي تهريب العبيد من سادتهم. لا طاعة لأحد كائناً من كان في تقنين البيان والأديان، ولا طاعة لأحد كائناً من كان في الأفعال التي تنقض الحقوق المتعالية للإنسان.

٧٠٠-{فلمّا تراءا الجمعان قال أصحاب موسى "إنّا لمُدرَكون". قال "كلّا، إن معي ربّي سيهدين".} أقول: قول أصحاب موسى هنا باطل، ومبني على ظنّ وحسبان ظاهري. وأثبت موسى بطلانه حين نفاه "كلّا". وهذا مثال على جواز ترك الناس تقول ما تشاء، ثم ما أثبتوه من باطل فعليك بأن تنفيه بالحجّة كما فعل موسى هنا، فإنهم أثبتوا الدرك فنفاه موسى ببساطة {كلّا} واحتجّ لنفيه {إن معي ربّي سيهدين}. لم يقل لهم موسى لا فوراً ولا لاحقاً حين استتب الأمن: إنكم تستحقون العقوبة لأنكم بثثتم الرعب في الناس، أو شككتم الناس في عناية الله وقيادتي، وما إلى ذلك من معاذير الظالمين في معاقبة المتكلّمين.

٧٠١-{واتلُ عليهم نبأ إبراهيم. إذ قال لأبيه وقومه "ما تعبدون". قالوا "نعبد أصناماً فنظلّ لها عاكفين". قال "هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرّون". قالوا "بل وجدنا ءاباءنا كذلك يفعلون". قال "أفرءيتم ما كنتم تعبدون. أنتم وءاباؤكم الأقدمون. فإنهم عدوّ لي إلا ربّ العالمين. الذي خلقني فهو يهدين.."} أقول: هذا مشهد آخر من مشاهد مجادلة إبراهيم لأبيه وقومه. وكما تراه، فيه سؤال عن الأمور الإلهية والغيبية وحقيقة المعبود. فليس فرعون فقط يقول "ما ربّ العالمين" بل حتى إبراهيم يسأل "ما تعبدون". فرعون مثل إبراهيم يسأل عن ماهية المعبود. ولم يقل موسى لفرعون، ولا إبراهيم قال لنفسه: إن السؤال عن ماهية المعبود والبحث في هذه الأمور فوق طور العقول ولا يجوز السؤال عنه وهو بدعة، وما إلى ذلك من معاذير المبطلين. إبراهيم مثل فرعون سأل ما يشاء. ثم نظر في الجواب. وانتهى إبراهيم إلى استعمال حريته الكلامية كما يشاء، فطعن في عبادة أبيه وقومه، ثم طعن في دين الآباء الأقدمين أي السلف الصالح بالنسبة لقومه والذين هم قدوة وأسوة في أمور الدين، ثم ترقّى حتى طعن في الآلهة المعبودة نفسها وأعلن عداوته لها واختلاف دينه عن دين قومه. أي مارس حريته الكلامية والدينية. وليس في هذا المقطع أن قومه عاقبوه بأي عقوبة على قوله وجداله هذا. وما أعدلهم في هذا السلوك.

٧٠٢-{كذَّبت قوم نوح المرسلين...قالوا "لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين". قال "رب إن قومي كذَّبونِ". فافتح بيني وبينهم فتحاً ونجّني ومن معي من المؤمنين".} أقول: ما معنى {المرجومين} ؟ تحتمل الرجل بالقول، كالشتم. أو الرجم بالفعل، كالقتل بالرمي بالحجارة. فالرجم هو رمي الآخر بما يؤذيه. والأذية قد تكون نفسية بالقول، أو بدنية بالفعل، أي من حيث المباشرة.

لو قلنا بأن المقصود هو الرجم بالشتم، فيكون قوم نوح هنا أظهرو العدل، أي أنت أكثرت علينا من كلام يؤذينا فسنردّ عليك بكلام يؤذيك في نفسك كما آذيتنا.

لو قلنا بأن المقصود هو الرجم بالحجارة، فإما المقصود الأذية بالحجارة فقط بما لا يبلغ القتل، وإما بما يبلغ القتل. وعلى الوجهين هو اعتداء بدني على نوح بسبب كلامه. لكن هذا الاحتمال كلّه بشقّين غير ظاهر من قصّة نوح. إذ لا يُعقَل أن يتركه قومه يجادلهم ويتكلّم ضدّهم ألف سنة ثم بعد ألف سنة يقولون له "لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين" ويكون المقصود قتله. هذا غير منصوص عليه في الآيات، ولا مفهوم من مجمل القصّة. فما معنى الرجم في القرءان؟

ورد الرجم في مواضع:

الأول "الشيطان الرجيم". فالله قال لإبليس "فاخرج منها فإنك رجيم". ومن الواضح أن الله لم يقتل إبليس بالرجم، وإنما المقصود بأن صفته تناقض صفة أهل الجنّة كما قال الله "فما يكون لك أن تتكبّر فيها". فالرجم فيه معنى الطرد والإبعاد عن الشئ. فيشبه عقوبة النفي.

الثاني قول قوم شعيب له "لولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز" وربط الأمر بالرهط قد يُفهَم منه أنهم لم يريدون إخراجه من قريتهم لأن رهطه لن يسمحوا بذلك ولا يمكنهم إخراج رهطه كلّهم معه. فمعنى لرجمناك يلتئم مع معنى أبعدناك وطردناك لأنك غير مستحقّ للعيش معنا.

الثالث قول أصحاب الكهف "فإنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملّتهم". وقد كان لأصحاب الكهف صلة بمدينتهم حيث كانوا ينزلون إليها للأكل منها كما ورد قبل هذه العبارة، فقد نفهم منها الرجم بمعنى يمنعونكم من دخول المدينة.

الرابع، قول الله تعالى واصفاً أقوال الناس في عدّة أصحاب الكهف "سيقولون..رجماً بالغيب". والرجم هنا من الواضح أنه وصف لقول وكلام.

الخامس، قول ءازر لإبراهيم "لئن لم تنته لأرجمنّك واهجرني مليّاً". وهذه توازي قول قوم نوح محلّ نظرنا في هذا الدليل، {لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين}. ومن الواضح أنه لا ءازر القريب من إبراهيم ولا قوم إبراهيم الذين سيكونون أقلّ شفقة من ءازر على إبراهيم وأقل احتمالاً له، كانوا قد رموا إبراهيم بالحجارة للأذية أو للقتل بسبب كلامه معهم الذي تقدَّم بعضه في هذه السورة. فالأظهر أن الرجم هنا الشتائم القبيحة. وقد رأينا في قصّة نوح وفي قصّة إبراهيم أن القوم كانوا مهذّبين إلى حدّ كبير معهما في الأقوال بالنسبة لنوعية الأقوال التي نتوقع صدورها من أقوام "كافرة" مع أناس يطعنون في كل شئ يعظّمونه ويقدّسونه، أقصد قياساً إلى نوعية الأقوال التي تظهر عادة ممن يرى أنه تابع لدين نوح وإبراهيم حين يختلفون مع شخص ولو من أهل ملّتهم.

السادس، قوم أصاب القرية للرسل {لئن لم تنتهوا لنرجمنّكم وليمسنّكم منّا عذاب أليم}. وهذه توازي عبارة قوم نوح وءازر، ومن الواضح أن الرجم هنا أيضاً ليس القتل بالحجارة ولا غيرها، لأنه لو كان كذلك لما أتبعوا الرجم بذكر العذاب الأليم لأن الميّت من الرمي بالحجارة لا يشعر بعد ذلك بعذاب أليم، وهذا بديهي. فقولهم {لنرجمنّكم وليمسنّكم} دليل على أن الرجم هو شئ غير القتل، وهو شئ غير سبب حصول العذاب الأليم للمغايرة بينهما بالواو والانفصال. فالأظهر أن الرجم هنا هو الشتم والكلام القبيح المؤذي للنفس، ولذلك بدأوا بذكره، ثم ذكروا المسّ بالعذاب الأليم أي في البدن ولم يذكروا السبب الذي سيؤدي إلى ذلك العذاب الأليم.

السابع، قول موسى لآل فرعون "إني عذتُ بربّي وربّكم أن ترجمونِ." وهذه تحتمل الإشارة إلى القتل. لأن موسى استعاذ بربّه من أن يفرط عليه فرعون أو أن يطغى، وكان قد ذكر خوفه من القتل بسبب الذنب الذي لهم عليه. لكن، مع ذلك، هي غير ظاهرة بقوّة، لأنه لا فائدة من أن يقول موسى لآل

فرعون "إني عذتُ بربّي وربّكم أن ترجمونِ" إن كان المقصود بالرجم هو القتل بالحجارة، لأن موسي لم يستعيذ بالله من القتل بالحجارة بل لم يستعيذ بالله حتى من القتل وإنما ذكر خوفه من القتل حتى يتمّ الرسالة وخوفه من محاسبة الله إيّاه إن لم يتمّها ونحو ذلك مما يظهر من كلام موسى مع ربّه، ولو أراد موسى القتل لقال "أن تقتلونِ" ولم يخصص نوعية القتل التي هي الرمي بالحجارة، ولا يوجد دليل في الآيات على أن فرعون كان يستعمل هذه الطريقة في القتل. ثم لو نظرنا سنجد أن الفائدة من قول موسى ذلك لو فهمنا الرجم على أنه القول القبيح، هي التالي: موسي يقول، اتركوني أتكلّم بما أرسلني الله به، وإن شئتم أن تقولوا فيّ ما تريدون من قول قبيح فإني عذت بربّي وربّكم أن يؤثر فيّ ذلك فتكلّموا بما تشاؤون فلن يؤثر فيّ ذلك. ولذلك قال بعدها "وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلونِ" فكلامه كان عن تركه وشأنه ليقوم بالرسالة التي بعثه الله بها، ويذكره للاستعاذة من الرجم يشير إلى عدم مبالاته بكلامهم ضدّه وهذا مفيد لأنه يُقلل من احتمالية استعمال العدو للقول القبيح حين يعلم أنه لا يؤثر في المقول عليه ذلك.

الثامن قول الله "ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين". والرجوم هنا هي عين النجوم، أو هي ما فسّره في آية أخرى ب"أتبعه شهاب ثاقب". فتشير إلى الرمي بشئ لطرد كائن ما عن شئ. فالآية تتحدث عن عزل الشياطين عن الاستماع للسماء، وكون المصابيح صارت "رجوماً للشياطين". ففيه معنى الرمي بشئ، لكنه شئ غير مادّي، لأنه من الواضح أن غيب السماء ومن يستطيع استراق السمع لكلام لطيف من هنا، ليس أمراً مادّياً، وهو شئ نوراني كما هو شأن النجوم والشهب حسب الصورة. ولعل هذا يشهد لمعنى الرمي بالقول الذي يتّجه للنفوس. والرجوم هنا تحتمل معنى مجرّد إرسال شئ عليهم لإبعادهم، وإما قتلهم، وإما تخبيلهم، وليس فيها دلالة قاطعة على القتل.

الحاصل: الرجم في القرءان يقترن بالطرد والإبعاد، بواسطة. وفي التعامل البشري، الأظهر أن المقصود بها القول القبيح كالشتائم، أو الإبعاد، وقد تحتمل بقرائن أخرى مثل آية رجم الشياطين شئ من الأذى للمرجوم سواء في نفسه أو في بدنه، وقد يبلغ القتل وقد لا يبلغه. فالرجم يحتمل معنى القتل من بعيد جدّاً. والأظهر أنه ليس كذلك كما مرّ.

بناء على ذلك، حين قال قوم نوح له {لئن لم تنته لتكونن من المرجومين} إن احتملت معنى الأذية البدنية أو القتل، فحينها نستطيع أن نفهم سبب دعاء نوح على قومه ويكون محقّاً من هذا الوجه. لكن كما قلنا، هذا احتمال غير قريب المأخذ. ولو احتملناه، فالنتيجة يكون قوم نوح الظالمين قد أرادوا معاقبة نوح بالأذية أو بالقتل بسبب كلامه، فيكون ذلك من سوابق تقنين البيان ومما استحقّوا به العقوبة في الدنيا قبل الآخرة. ولعلّ ذلك ما يشرح سبب قول نوح بعد سماع هذه الكلمة مباشرة {قال "رب إن قومي كذّبونِ. فافتح بيني وبينهم فتحاً ونجّني ومن معي من المؤمنين".} أي انتهى الكلام لأنهم أدخلوا الاعتداء الظاهري.

ويشهد لهذا المعنى من الرجم، ما ورد في نفس السورة في مقطع لوط من قول قوم لوط له "لئن لم تنته يا لوط لتكونن من المُخرَجين". والقرءان عادة ما يفسّر في السورة ما ورد في السورة، خصوصاً لو كانت طويلة. ويشهد أيضاً من طريق المعنى كون الله ذكر عزل الشياطين عن السمع في نهاية سورة الشعراء حين قال "وما تنزّلت به الشياطين. وما ينبغي لهم وما يستطيعون. إنهم عن السمع لمعزولون." وليس من الصدفة ورود مثل هذه الأمور في القرءان. فالله هنا ينصّ على أن الشياطين "لمعزولون" وليس: لمقتولون. فرجمهم مقترن بعزلهم. ولم ينصّ على القتل بالرجم وإن احتمله.

الخلاصة: الرجم في آيات تهديد الأنبياء بالانتهاء عن الكلام، إما القول القبيح وإما الإخراج القهري من القرية. هذا المعنى القريب. والمعنى الأبعد، إيذاء أبدانهم أو قتلهم.

٧٠٣-{إذ قال لهم أخوهم هود "ألا تتقون...أتبنون بكل ريع آية تعبثون. وتتخذون مصانع لعلّكم تخلدون. وإذا بطشتم بطشتم جبّارين".} أقول: لاحظ شدّة عبارات هود، وانتقاده سلوك قومه، في ما يبنونه وما يتخذونه وفي بطشهم وهي عقوباتهم وعدوانهم على الآخرين. وذلك من ممارسة حرية البيان.

٧٠٤-{إذ قال لهم أخوهم صالح "ألا تتقون..ولا تطيعوا أمر المسرفين. الذين يُفسدون في الأرض ولا يُصلحون".} أقول: وهذه دعوة لعصيان الأمراء.

٧٠٥-{إذ قال لهم أخوهم لوط "ألا تتقون..أتأتون الذكران من العالمين. وتذرون ما خلق لكم ربّكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون". قالوا "لئن لم تنته يا لوط لتكونن من المُخرَجين". قال "إني لعملكم من القالين.} أقول: لاحظ انتقاد لوط حتى لكيفية تعاطي قومه مع شهوتهم، إلى هذا الحدّ يرى جواز التكلّم ضد الآخرين. ثم رماهم بأنهم قوم "عادون". وهو طعن فيهم بالجملة. ثم أعلن رفضه لعملهم "إني لعملكم من القالين". وكل ذلك من الحرية الكلامية التي كان يراها لنفسه. أما قومه، فهددوه بعقوبة الإخراج، وهي عقوبة تتضمن مصادرة الديار والأرض وما إلى ذلك من أملاك المُخرَج. بالتالي، أرادوا منه الكفّ عن الكلام وإلا سيعاقبونه بالإخراج من دياره قهراً. وذلك من تقنين البيان.

٧٠٦-{إذ قال لهم شعيب "ألا تتقون...أوفوا الكيل ولا تكونوا من المُخسرين. وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مُفسدين.} أقول: وهذه مطاعن في "حياتهم الاقتصادية" إن شئت. وفيها أمر ونهي، ورميهم بالإفساد في الأرض. وهي من تجليات الحرية الكلامية التي كان يراها شعيب لنفسه وحريته في التكلّم بالأمر والنهي كما يشاء ولو كان معارضاً لما عليه قومه كلّهم أو أكثرهم.

٧٠٧-{..قالوا إنما أنت من المُسحَّرين..} أقول: كل ما ورد في سورة الشعراء من مطاعن الأقوام في أنبيائهم، واكتفاء الأنبياء بإجابتهم بالكلام وردّ كلامهم بالكلام المجمل أو المفصّل، بتقديم بيّنة أو بتفويض الأمر إلى الله، كل ذلك يدلّ على كيفية تعامل الأنبياء مع الكلام المعارض لهم. شعيب هنا مثلاً اكتفى بقول {ربّي أعلم بما تعملون} حين رموه بالسحر والكذب وطلبوا منه إسقاط السماء عليهم كسفاً. فأجمل ولم يفصّل وفوّض إلى الله. لكن موسى قدَّم بيّنة وفصَّل، نوح فصَّل وجادل، وهكذا تجد الطرق مختلفة. لكن الكل دائماً يتكلّمون ويردّون على أقوامهم، ولو كان ردّاً كلامياً مجملاً كقول شعيب هنا. النبي يبدأ بالكلام ويختم الكلام، يفتتح الكلام ويكون آخر المتكلّمين. لا يكف النبي عن الكلام إلا حين يكفّ الناس عن التكلّم معه والاستماع إليه أو تهديده بعقوبة في بدنه عادة.

٧٠٨-{هل أنبئكم على مَن تنزّل الشياطين. تنزّل على كل أفّاك أثيم. يُلقون السمع وأكثرهم كاذبون.} أقول: ليس في الآية أمر بمعاقبة الأفّاكين والكاذبين. وإنما تبيّن حالهم، وتحذّر ضمناً منهم.

٧٠٩-{والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون. إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظُلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.} أقول: في الآية تقسيم للشعراء إلى فريقين. فريق مذموم وفريق محمود. وليس في الآية أمر بعاقبة لا الفريق المذموم ولا الفريق المحمود. وخاتمتها تشير إلى المنقلب أي الآخرة كما قال السحرة في نفس السورة لفرعون بعد قضائه بتقطيعهم وصلبهم "لا ضير، إنّا إلى ربّنا مُنقَلبون". فسيعلم الذين ظلموا في الدنيا أي منقلب ينقلبون إليه في الآخرة. وليس في المقطع الأمر بمعاقبة أي شاعر ولو كان من الفريق المذموم منهم، والشعر كلام.

والحمد لله رب العالمين.

—سورة النمل—

٧١٠-{..في تسع ءايات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً فاسقين. فلّما جاءتهم ءاياتنا مُبصرة قالوا "هذا سحر مبين". وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظُلماً وعُلوّاً، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين.} أقول: عاقبتهم كانت في الدنيا، لكن الحكم عليهم كان بيد الله تعالى. لكن بما أن فرعون وقومه لم يكن ظلمهم يقتصر على جحد آيات الله، بل اشتمل على اعتداء وقتل لبني إسرائيل وقوم موسى وأتباعه.

قد يقال: الله أمر موسى أن يضرب بعصاه البحر، وقد غرق قوم فرعون في البحر بعد ذلك، أفلا يكون هذا إثباتاً لمشاركة موسى في عملية إغراق فرعون وجنوده؟ الجواب: كلا. لأن الله أمر موسى بأن يضرب لقومه طريقاً في البحر يَبَساً، فالمقصود من الضرب كان صنع طريق لقومه حتى يعبروا البحر. وموسى لم يستدرج فرعون وجنوده لا مباشرة ولا غير مباشرة لكي يأتوا خلفه ويطاردوه ومن معه. فرعون

فعل ذلك من عند نفسه وبدافع من ظلمه وظلامه. ثم مع ذلك، حين وصل إلى البحر ورآه منفلقاً، اختار الدخول فيه، فلمّا أراد موسى إطباق البحر عليهم نهاه الله وقال له "اترك البحر رهواً، إنهم جند مغرقون". فلم يدعه حتى يضرب الضربة التي بها سينرتق البحر الذي انفلق بوسيلة ضربته. فلمّا كان الأمر نجاة أصحاب موسى، أمره الله بضرب البحر. ولمّا كان الأمر إهلاك آل فرعون، نهاه الله عن ضرب البحر. وبذلك لا يوجد دليل على أن موسى شارك في عملية إغراق فرعون وآله. ثم نقول، حتى لو افترضنا بأن موسى شارك في عملية الإغراق، فلا يوجد ما يعاكس عدم تقنين الأديان والبيان، لأن آل فرعون قد جعلوا على نفسهم السبيل حين ظلموا بني إسرائيل وقهروهم واستعبدوهم وقتلوهم، بل مجرّد قتل السحرة بعد إيمانهم كاف لتبرير قتل فرعون وآل فرعون المشاركين له في ظلمه وكل جنوده الراضين بقهره وعدوانه.

الحاصل، قال فرعون وقومه قولاً يتعلّق بآيات الله وهو موقف كلامي، وجحدوا بها وهو موقف إيماني، ولا نجد في الآية ولا في القصّة أن الله أمر موسى ولا أمر محمداً بأن يعاقب بنفسه من يفعل ذلك. وإنما قال له {فانظر كيف كان عاقبة المفسدين} فالتكليف هو {فانظر} وليس شئ غير {فانظر}. وأما تحديد {عاقبة المفسدين} فهو لله تعالى.

٧١١-{وتفقد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد...فمكث غير بعيد فقال "أحطت بما لم تحط به..} أقول: ادعاء الهديد أنه أحاط بما لم يحط به سليمان، هو تفضيل لنفسه من هذه الجهة في العلم على سليمان، وحيث أن العلم صفة كمال، فالهدهد ادعى أنه أفضل من سليمان وأكمل منه من هذه الحيثية. ولم يعاقبه سليمان على قوله هذا.

٧١٢-{قال "سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين. اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون".} أقول: هذه هي طريقة التحقق من الأقوال، طريقة النظر. فالأمر ممكن ومحتمل، والتجربة والنظر في نتائجها هي السبيل الذي اتّخذه سليمان للتحقق من صدق مقالة الهدهد. وكذلك لابد أن نتعامل مع الأقوال، فننظر فيها مادامت تحتمل الصدق عقلياً، ثم نجرّب وننظر في نتيجة التجربة. وفي الآية شاهد على أن صاحب السلطان المبين، أي البرهان المثبت لصدق كلامه، لا يُعاقَب على كلامه.

٧١٣-{فلما جاء سليمان قال أتمدونن بمال فما ءاتان الله خير مما ءاتاكم بل أنتم بهديتكم تفرحون. ارجع إليهم فلنأتينّهم بجنود لا قِبَل لهم بها ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون.} أقول: كلام سليمان هنا يدخل تحت صنف "التهديد". فالتهديد من كلام الأنبياء، وهو تهديد بارتكاب عنف، وإن كان حقّاً من وجهة نظر المؤمنين بسليمان وإن كان غير حق من وجهة نظر الكافرين به والمعادين له، لكنه في جميع الأحوال وبنفس النصّ يدخل تحت صنف "التهديد". بالتالي، التهديد كلام جائز، من حيث الأصل. بل نزيد على ذلك ونقول بأنه كلام نافع، لأن صاحب التهديد قد أظهر نيّته إن كان صادق النيّة، وقد أظهر سخفه وضعفه إن كذب ولم يُقدم على أي خطوة يُنفذّ فيها تهديده، ففي الحالة الأولى يكون قد نفع الناس حتى يأخذوا حذرهم منه، وفي الحالة الثانية يكون قد أظهر قيمته ومستواه فيعاملوه على أساسه. وأما إن كان سيقدم على العنف بدون التمهيد له بتهديد، فالتهديد إن ظهر منه لن يردعه، بالتالي إن أظهر التهديد لن يغيّر من واقع عزمه على ارتكاب العنف شيئاً، وإن لم يظهر التهديد مع العزم على

العنف فحينها يكون ذلك من مصلحته لكنه يضاد مصلحة مَن سيقع عليه العنف فلا يستطيع أخذ حذره منه. فمن كل وجه، لا معنى لتجريم التهديد من حيث هو كلام في حد ذاته. وفي ضوء ذلك، تستطيع أن ترى منفعة تهديد سليمان لأهل سبأ، إذ عرفوا عزمه وعقله، فعاملوه على هذا الأساس، فسَلِموا في الدارين.

٧١٤-{قالت "يأيها الملأ..."} {قال "يأيها الملأ..."} أقول: هنا ننظر في كيفية إدراة ملكة سبأ وسليمان مجلس الاستشارة والشورى، وكيفية تداول الكلام فيه. ونبدأ إن شاء الله بما بدأ به القرءان.

{قالت "يأيها الملأ إني أُلقي إليّ كتاب كريم. إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. ألّا تعلوا عليّ وأتوني مُسلمين. قالت "يأيها الملؤا، أفتوني في أمري، ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون". قالوا "نحن أولوا قوّة وأولوا بأس شديد، والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين".} أقول: أوّلاً، استقبلت كتاب العدو وقرأته كما هو على الملأ أي أهل المجلس. ثم لابد من التنبّه إلى علاقة الملأ بالملكة، فهي ترى أن الأمر أمرها هي لا أمر الناس، "أفتوني في أمري"، وقالوا لها "والأمر إليك". فالمُلك هو الأمر، وحيث أنها "تملكهم"، فالأمر أمرها وإليها. ومع ذلك، تركت لهم التكلّم في المجلس والإفتاء فيه، ولا يظهر في النصّ أي تقييد فرضته عليهم، بل إنها أظهرت تواضعاً لهم حين قالت"أفتوني..ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدونِ". ومن هنا نرى أنه مجلس استشارة، وليس مجلس شورى. استشارة، لأن اختيار ما سيكون عليه العمل غير راجع إلى المتكلّمين لكن إلى السامع طالب الرأي والفتوى. فالأمر للملكة، ولا يوجد أي معيار يحسم الأمر وما سيكون عليه العمل إلا نفس رأي الملكة ونظرها الخاص "فانظري ماذا تأمرين". النظر لها، والأمر لها. وأما هم، فوظيفتهم تقتصر على تقديم الاستشارة والرأي بأحسن ما يعلمونه. وهذا هو الطغيان الذي أراد سليمان تدميره، أو هذا أحد عناصره ومبررات إعلان الحرب عليهم. فكما أنها ملكت الناس بالقهر، ولا يكون مُلك الناس إلا بالقهر، كذلك يجوز إخراجها من ملكها بالقهر. وهي لم تملك الناس الموجودين فقط في مجلس الاستشارة، بل هؤلاء هم "الملأ" الخاص بها، وأما بقية الناس فلا قيمة لفتواهم ورأيهم وطلبهم وتوجهاتهم، وليس لهم قول في إدارة الأمر أصلاً. ومن حولها من الملأ شُركاؤها في الطغيان، ولذلك قال سليمان "ارجع إليهم، فلنأتينهم بجنود لا قِبَل لهم بها، ولنخرجنّهم منها أذلّة وهم صاغرون". لاحظ ضمائر الجمع في الآية، ولم يقل "ارجع إليها، فلنأتينّها بجنود لا قِبَل لها بها ولنخرجنها منها ذليلة وهي صاغرة". أي الكلام لم يكن عن الملكة و "صاحبة الأمر" إن شئت. فسليمان يعلم بأنه لا يمكن لإنسان أن يملك الناس ويقهرهم بمفردة، بل معها جماعة حولها يطيعونها وبهم تقهر الناس وتملكهم. المُلك البشري دائماً لجماعة، وإن أظهرت هذه الجماعة فرداً واحداً يظهر للناس على أنه قائدها وملكها الوحيد، وإن اختاروا طاعته واتباع أمره درجة أو بأخرى. ثم تكلّم أهل مجلس الاستشارة بما تكلّموا به، ولم تأخذ به ملكة سبأ، وخير ما فعلت وإلا كانوا سيهلكون كما قال سليمان عليه السلام، فكان رأي الملكة ونظرها خير من رأيهم كلّهم مجتمعين. كانوا سيأخذونها إلى الحرب، فأخذتهم إلى السلم. أفلح القوم حين ولّوا أمرهم لهذه المرأة. الحاصل: وإن كنت ملكة سبأ ملكت الناس، فإنها حين تركت مجال الكلام للمستشارين، حتى إن كان ما أشاروا به غير سليم، فإنها تبيّنت طريقها بعد ذلك. والذي يهمّنا أنه حتى ملكة سبأ بشركها وطغيانها، تركت المستشارين يتكلّمون في مجلسها. فإن كانت الأمّة كلّها هي صاحبة الأمر-كما هو الحال في الإسلام-فحينها يكون لكل واحد من الأمّة أن يُدلي بدلوه في أمر الأمّة، ولذلك قال تعالى "وأمرهم شورى بينهم"، "أمرهم" كلّهم، وليس بعضهم. ومن هنا ندخل إلى مجلس سليمان.

{قال "يأيها الملأ، أيّكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مُسلمين". قال عفريت من الجنّ "أنا ءاتيك به قبل أن تقوم من مقامك، وإنّي عليه لقوي أمين". قال الذي عنده علم من الكتاب "أنا ءاتيك به قبل أن يرتدّ إليك طرفك"، فلمّا رءاه مُستقرّاً عنده قال "هذا من فضل ربّي، ليبلوني ءأشكر أم أكفر، ومَن شكر فإنما يشكر لنفسه، ومَن كفر فإنّ ربّي غني كريم".} أقول: أوّل ملاحظة أن الله لم يعيّن العفريت بل نكّره، "عفريت من الجنّ"، فلم يذكره بشخصيته لكن بمواهبه وقدراته وصفاته الذاتية. وكذلك في الذي عنده علم من الكتاب، والذي نفهم من اتصال الآيات بأنه من الإنس، لأنه خالف بين وصفه وبين وصف العفريت الجنّي، وقد سخّر الله لسليمان الطير والإنس والجن، فأظهر الله تسخيره الطير بالهدهد، وتسخير الجنّ بالعفريت، وتسخير الإنس بالذي عنده علم من الكتاب، ومرّة أخرى، لم يحدده الله لكنه عرَّفه بعقله وقدراته. فسليمان عرض الطلب على مَن كان عنده من الخلق، ثم عمل بالعرض الأحسن بحسب نفس العرض لا بحسب العامل من حيث هو عامل، فسليمان اختار الذي عنده علم من الكتاب لإحضار العرش لأن عرضه كان أفضل من عرض العفريت، إذ عرضه كان "قبل أن يرتدّ إليك طرفك" بينما عرض العفريت كان "قبل أن تقوم من مقامك"، أي أخذ بالعرض الأسرع، لأن كلاهما اتّفق على الإتيان بالعرش سالما، فما بقي مُرجّح إلا السرعة. معنى ذلك، أن سليمان ترك الخلق ليتكلّم كل واحد بأحسن ما يعرفه، وحتى لو كان أقلّ من غيره، ثم العمل يكون بالأحسن بناء على معيار موضوعي غير ذاتي، فالذي يأتي بالأفضل هو الأفضل. هذا كان معيار سليمان. ثم لاحظ بقية كلامه حين علّق على استقرار العرش عنده {قال "هذا من فضل ربّي} أي اعتبار ما جاءه بواسطة المخلوق على أنه من فضل ربّه، بالتالي فضل ربّه يتجلّى بواسطة الخلق أيضاً. فالأمّة المُسلمة هي مجلى من مجالى فضل الرب. ولذلك جعل الله الأمر أمرها والشورى لها.

الخلاصة: ملكة سبأ تركت مستشاريها ليتكلّموا ولو بالخطأ، ولم تفرض عليهم قيوداً في مجلس الاستشارة، فانتهى أمرها إلى خير وإن لم تعمل بما أشاروا به عليها. سليمان ترك أهل الشورى ليتكلّموا ولو بالأقلّ فضلاً، ولم يفرض عليهم قيوداً في مجلس الشورى، فانتهى أمره إلى خير والأخذ بالأحسن حين ترك المجال لكل واحد ليتكلّم بأحسن ما عنده وجعل العمل بناء على الكلام الأحسن موضوعياً لا شخصياً. إذن، ترك الناس للتكلّم بأحسن ما تعلمه وتعرفه وتفكّر فيه وتقدر عليه، دائماً، هو السياسة الأحسن والإمامة الأكمل.

٧١٥-{قال "نكّروا لها عرشها، ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون". فلما جاءت قيل "أهكذا عرشك"، قالت "كأنّه هو"، وأوتينا العلم من قبلها وكنّا مُسلمين. قيل لها "ادخلي الصرح"، فلمّا رأته حسبته لُجّة وكشفت عن ساقيها، قال "إنّه صرح ممرد من قوارير"، قالت "ربّ إني ظلمت نفسي، وأسلمت مع سليمان لله ربّ العالمين".} أقول: الاستدلال هنا باطني، بمعنى أننا نأخذ المبدأ من عمل سليمان بغض النظر عن الصورة الخاصّة التي تجلّى فيها هذا المبدأ. الصورة الخاصّة هي العرش، ونحن نأخذ صورة أخرى هي الكلمة. والمبدأ واحد في الأمرين، أي سليمان حين أراد تعليم صاحبة مذهب خاص في الوجود والنظر، استعملها معها التنكير، أي تغيير الظاهر وإيهام الشخص بغير الحقيقة، حتى نبتلي عقله ونُخرج ضميره، كما فعل إبراهيم في قضية تكسير الأصنام. قال سليمان {نكّروا لها عرشها} والغاية ؟ {ننظر} مرّة أخرى، نرى التجربة المناسبة لواقع الفكرة للتحقق من صدق وواقعية الفكرة. {ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون.} كذلك في الكلمة، قد يتكلّم الشخص بكلام ظاهره البطلان والإيهام بغير الحق الذي يعلم هو أنه غير حق، لكن غايته هو تجربة الناس واستخراج ما

في ضميرهم، أو تقرير حقيقة ما لهم، أو البرهنة على صدق فكرة وبطلان أخرى، وما إلى ذلك من أسباب. فلو كنّا سنعاقب كل من يوهم الناس بغير الحق من أجل غرض في صدره وحاجة في نفسه، لوجبت معاقبة سليمان لأنه قال {نكّروا لها عرشها} للغرض الذي ذكره. المبدأ واحد. كذلك قد تجد شخصاً، مثلاً، يُنكّر عرش النصوص القرءآنية للناس، ويضع عليها الحجج والأباطيل وينسبها للكذب والزور، ثم يعرض كلامه على الناس، لأنه يعلم مثلاً أن الطريق الأسلم والأقرب لإثبات ما يريد إثباته للناس هو أن يجعل الناس نفسها تكشف عن ساقي عقولها وتكتشف خطأها بنفسها، ثم يهديها هو من بعيد ويعلّق على تعليقاتها وردود أفعالها بحسب ما يناسب الحال، أو لعلّه لا يفعل ذلك ويتركه لغيره. وسليمان مثل إبراهيم، قد فعل ذلك، كما بيّنا ذلك في مواضعه. بتجربة تنكير العرش التي قام بها سليمان، أراد من الملكة أن ترتد عن دينها ودين قومها، أي سليمان كان داعي إلى الردّة عن الدين من حيث المبدأ، من دين يؤمن هو بأنه باطل إلى دين يؤمن هو بأنه حق، لكنّها ردّة ودعوة الآخر إلى تبديل دينه، لكن فعل سليمان ذلك بالإقناع وليس بالإكراه، فلم يعرض ملكة سبأ على السيف "أسلمي أو سأذبحك"، بل قال {سننظر أتهتدي أم تكون من الذي لا يهتدون}. ولو كان الإسلام الذي أراده سليمان، أقصد إسلام الدين بالإكراه، لما قال {نكّروا لها عرشها}، بل لقال "جهّزوا لها كفنها". وإنما أخرجهم من ملك الإجبار والقهر، وأحلّ على الناس مبدأ الطاعة بدلاً من مبدأ الإكراه، أما الدين الذي به يُدان لله تعالى فلا يكون بالجنود والصَّغار، بل بالكشف والأفكار. كما هو ظاهر من طريقة سليمان. وكما ترى، فإن ملكة سبأ حين قالت "كأنه هو" عن العرش، كان كلامها حسب المفهوم الأوّلي خاطئاً، لأنه كان عرشها ولم يكن مجرّد شبيه آخر منفصل عن عرشها الذي في بلادها، أي توهمت هي أنه يوجد عرش لها في بلادها، ويوجد هذا العرش الذي يقبع أمامها عند سليمان، والذي عند سليمان كأنه الذي في بلادها، فتخيّلت وجود عرشان، وتكلّمت بذلك، وهو كلام باطل، ولم يعاقبها سليمان عليه ولم ينهاها عن قول الباطل بل كان سبباً خارجياً لإخراج هذا القول الباطل منها، لكن الغرض كان صحيحاً في نيّته، والذي يهمّنا أنها تكلّمت بالباطل ومع ذلك لم يعاقبها سليمان ولم ينهاها عن ذلك، وإنّما كشف لها الأمر لاحقاً ولو كان الكشف بعده بلحظة، فالكلمة الباطلة قد صدرت منها، ثم صححها سليمان بالحق وبكلمة حق أخرى تنقضها، وهو عين ما نذهب إليه حين نقول بترك أهل الباطل ليتكلّموا بباطلهم وبحدود عقولهم ونظرهم، ثم يتكلّم أهل الحق بحقّهم وبما استنارت به عقولهم وأصاب به نظرهم، ثم مَن وفقه الله للإسلام للحق انتفع، ومن لم يفعل فكل امرئ بما كسب رهين يوم يقوم الناس لرب العالمين.

٧١٦-{ولقد أرسلنا إلى ثمود أخاهم صالحاً أن اعبدوا الله، فإذا هم فريقان يختصمون.} أقول: كلام صالح كان من الكلام المفرّق بين الناس والذي يبثّ ويشعل الفرقة بين الناس. لاحظ أنهم صاروا {فريقان يختصمون} بعد أن أرسل إليهم صالحاً وقال لهم {اعبدوا الله}. ولذلك رتّب الله النتيجة على سببها فقال {فإذا هم}. إذن من حيث المبدأ، الكلام الذي يفرّق بين الناس ويجعلهم فرق متخاصمة، ليس فقط فرق كامنة وساكتة، بل فرق متخاصمة ومعلنة لخصومتها، كما هو الحال في قصّة ثمود وغيرها من قصص الأنبياء، هذا الكلام جائز وهو من أصناف كلام الأنبياء. وتجد أحد تجليات الخصومة في الآية التالية مباشرة {قال} أي صالح {يا قوم لم تستعجلون بالسيئة قبل الحسنة، لولا تستغفرون الله لعلّكم تُرحَمون.} هذا قوله، فخاصموه وقالوا {اطّيرنا بك وبمن معك} فردّ عليهم صالح {قال طائركم عند الله بل أنتم قوم تُفتنون} فنقض قولهم وسبّهم بأنهم مفتونين ورماهم بذلك وطعن في قومه الذين لم يؤمنوا به.

٧١٧-{وكان في المدينة تسعة رهط يُفسدون في الأرض ولا يُصلحون. قالوا "تقاسموا بالله لنُبيّتنّه وأهله ثم لنقولن لوليّه ما شهدنا مهلك أهله وإنّا لصادقون". ومكروا مكراً ومكرنا مكراً وهم لا يشعرون. فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنّا دمّرناهم وقومهم أجمعين. فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا، إن في ذلك لآية لقوم يعلمون. وأنجينا الذين ءامنوا وكانوا يتّقون.} أقول: العقوبة نزلت بهم بيد الله. وحتى هذه العقوبة لم تنزل بسبب قولهم هذا فقط، بل بسبب عقر الناقة وما إلى ذلك من أفعال أخرى، والتي منها السعي الفعلي في قتل صالح وأهله بسبب دعوته وبثّه الفرقة بين الناس بدينه الجديد فأرادوا إنهاء الخصومة والفرقة التي وقعت بسبب كلام صالح، بقتل صالح وأهله. فدمّر الله المسؤولين المباشرين والراضين عن المسؤولين معهم ولذلك قال {دمّرناهم وقومهم} ولم يقل: فدمّرناهم، فقط، ولم يقل: دمّرنا قومهم، أو: دمّرنا القوم. فميّز بين الرهط المذكورين وبين قومهم وجمع بينهم في آن واحد، لأنهم يجتمعون من جهة ويتميّزون من جهة. صالح لم يفعل شيئاً غير الكلام، والناقة التي أطلقها هي بالنسبة لهم ناقته هو أي من ماله وملكه، بالتالي لا يحق لهم الاعتداء لا على صالح ولا على ناقته، أي لا على نفسه ولا على ماله، لأنه لم يفعل شيئاً غير الكلام. أما قومه، فلم يبالوا لا بنفسه ولا بماله، بل سعوا في الاعتداء على نفسه كما هو نصّ هذه الايات، وعقروا ناقته فعلاً. ورضي قومم بذلك وسكتوا عنه، فاستحقّوا العقوبة مع المباشرين للعدوان. ومعنى ذلك: كل قوم يعتدون على المتكلّمين حتى لو كان المتكلّمون قد بثّوا الفرقة الدينية فيهم، فهؤلاء القوم يستحقّون من حيث مبدأ العدالة معاقبتهم والأخذ على يدهم. ولذلك تجد الله عاقبهم في أنفسهم وفي أموالهم، أما في أنفسهم فقال {فدمّرناهم وقومهم أجمعين} وأما في أموالهم فقال {فتلك بيوتهم خاوية، بما ظلموا}. لاحظ الإشارة إلى ظلمهم، وهو ظلمهم لصالح وأهله وناقته. فالحق أن نوحاً عليه السلام، وهو التحقيق في المسألة، لم يدعُ على قومه إلا بعد أن هددوه بعقوبة هي أن يجعلوه من المخرجين} وما سبق وذكرناه كان احتمالاً، ويوجد ردّ حتى على الرواية برواية أخرى يذكر فيها نوح ذنبا آخراً، وأما الآية فقد مرّت معنا. كذلك نجد هنا أن الله أهلك قوم صالح بعد تبييت الرهط قتله وأهله، وما فعلوه بالناقة مما قصّته الآيات الأخرى. فإذن، إلى الآن، إهلاك الأقوام ارتبط دائماً بعدوان على الرسل بسبب كلامهم بشكل رئيسي. والقصّة في الدليل القادم تبيّن ذلك.

٧١٨-{ولوطاً إذ قال لقومه "أتأتون الفاحشة وأنتم تُبصرون. أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء، بل أنتم قوم تجهلون". فما كان جواب قومه إلا أن قالوا "أخرجوا ءال لوط من قريتكم، إنهم أناس يتطهرون". فأنجيناه وأهله إلا امرأته قدَّرناها من الغابرين. وأمطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين.} أقول: لاحظ التسلسل. لوط قال قولاً، ثم لم يجيبوه بقول لكن بإرادة إخراجه من قريته التي اعتبروها "قريتهم" أي الإخراج من الديار بحسب عبارة القرءآن في مواضع أخرى، فأهلك الله قوم لوط.

ثم لو تأملنا قول لوط سنجد فيه ممارسة قاسية لحرية الكلام. ففي القرية كلّها، لم يكن على غير مذهب القوم في الفاحشة إلا لوط وبناته، حتى امرأته كانت على مذهب القوم. ومع هذه المخالفة لما عليه جمهور الناس، وما عليه العامّة، وما عليه الأغلبية في سلوكهم وإن كان الموضوع أمراً "خاصّاً" أي كيفية قضاء الإنسان شهوته، فمع كل ذلك، رأى لوط أن له حرية التكلّم بما يؤمن هو أنه رسالة من ربّه ويكذّبه قومه في هذه الدعوى. ولا يوجد في القرءان أن لوطاً فلق البحر أو أحيا الموتى أو ما إلى ذلك. {بل أنتم قوم تجهلون} طعن وسبّ قومه بالجملة.

٧١٩-{..أَءِله مع الله، قل "هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين".} أقول: كما أنه يطلب من الآخرين برهاناً على أقوالهم، كذلك للآخرين أن يطلبوا منه برهاناً على قوله. وحيث أن الأمر للبرهان، فلا مجال لإدخال السلطان. والبرهان شئ معقول، بالتالي يأخذ الناظر كل وقته في النظر والبحث، وعليه لا يجوز إزعاجه بشئ ولا تخويفه بشئ حتى يحسن النظر والتفكّر. ثم البرهان لأنه شئ معقول، ولأن الأفكار غير محسوسة، وعوائق العلم كثيرة، والعلم نفسه بحر لا ساحل له، والإنسان يقع في الشبهات والمغالطات من حيث قلّة علمه أو ضعف نظره وليس بالضرورة بسبب سوء نيّته وخبث طويّته، فالنتيجة الضرورية أنه لا يجوز معاقبة أحد على أقواله، ولا لأنه تبنّى قولاً ثم ظهر له غيره فما إليه إذ هذا من شأن النظر والتفكير، ولا تفكير بدون تغيير، بالتالي لا يمكن معاقبة أحد على "ردّته" عن رأي رآه حين كان له مستوى معين من النظر في الأقوال وتعقّل البرهان، لأن هذا شأن الرأي والتفكّر، اليوم تظنّ أنك تعلم فتعلن ذلك، فتزداد علماً وبصيرة في ظنّ نفسك على الأقلّ، فيتغيّر رأيك وتأخذ باجتهاد آخر. وهذا أمر يقرّ به الجميع، ويقبل الجميع أن ينتقل الناس من دين آخر ومذهب آخر إلى دينهم هم ومذهبهم هم. لكن الظالمون يسعون في معاقبة الناس حين ينتقلون من دينهم ومذهبهم هم إلى دين ومذهب غيرهم، ويخترعون شتّى السخافات والأباطيل والمغالطات المردودة والتي لا يقبلونها هم بأنفسهم لو وقعت لهم أو لمن يحبّونه. {هاتوا برهانكم} تعني أن {هاتوا} بالضرورة ستكون متغيّرة، إذ "ربّ زدني علماً" تقتضي ذلك التغيّر. اليوم أستطيع أن أكتب لك برهاناً على شئ، لكن بعد سنة قد أكتب لك عشرة براهين، وبعد ثلاث سنوات قد أنقض كل تلك البراهين. وهذا أمر لا ينكره إلا مَن لم يجرّب التعلّم والتفكير والنظر. وحتى الله قال "ينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته" فحتى الأنبياء قد يقع لهم شئ من إلقاء الشيطان، ثم ينسخه الله، "ثم" تدلّ على فترة، ولو كانت لحظة واحدة، ثم يتبدّل الحال بعد النسخ. {هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين} تعني أن صدق المقالة مرهون بالبرهان، فالمقالة بين الصدق والكذب حتى يدخل البرهان. وبما أن الشبهة قد تطرأ على الناس، وحتى أنهم يجزمون بالمقالة اليوم ثم يتبيّن لهم بعد فترة بطلان جزمهم أو على الأقل يشكّون ويترددون، فالنتيجة أن المقالة دائماً معلّقة بين التصديق والتكذيب في دنيا الناس، وعليه، يكون على أن التصديق حشد أكبر قدر من البيّنات لتأييدها، كما أنه للمكذبين حشد أكبر قدر من الأدلة لإبطالها، وهذه عملية مستمرة لا يمكن البتّ فيها ما دامت حقيقة "ما أوتيتم من العلم إلا قليلاً" سارية في وجود الناس. إذن، معاقبة إنسان على قول لم يعقل برهانه، يعني جواز معاقبة الرسول نفسه لأنه لم يقبل قول المشركين في الشرك لأنه لم يرى برهاناً له. هذا أوّلاً. ثانياً، معاقبة إنسان لأنه غيّر رأيه، تتضمن حصول الإنسان على العلم التام في الدنيا، وهذا فيه تكذيب للقرءآن ومساواة الإنسان بالله في العلم وفيه نقض لفكرة الاجتهاد والتفكير والنظر، وغير ذلك من مفاسد معلومة بأدنى تأمل ولا يستطيع أن يقول بها أحد على التحقيق بل وبعضها لا يستطيع أن يقول به ولو على سبيل الاحتمال المقبول. ومن أبرز الأمثلة على ذلك التغيّر ما حدث معنا في قصّة نوح، فإنّا قلنا قولاً، ثم لما وصلنا إلى آية أخرى قلنا بغيره وتبيّن لنا خلاف ذلك، نعم الله عصمنا برحمته ولطفه، لكن هب أننا أعلنا ذلك القول الأوّل ثم غيّرناه بعد ظهور برهان على خلافه، فهل هذا يجعلنا مستحقين للعقوبة في شرع الله والعدل، إذن لانقطع طلب العلم ولوجب على كل أحد انتظار الوحي وإلا لا يقول بشئ مطلقاً ولا يؤمن ولا يُبايع ولا شئ. قد نقول بناء على رأينا اليوم وما نعتقده برهاناً، ثم نعلن قولنا، فيأتي من ينقد قولنا ويسعى في إبطاله حتى يغيّره ويثبت عكسه، فنأخذ بقوله، ثم بعد فترة يأتي آخر ويفعل نفس الشئ حتى ينقض هذا القول ويجعلنا نرجع إلى القول الأوّل أو إلى قول ثالث. النظر في المقالات على

أساس البرهان، وهو المطلوب في قوله تعالى {قل "هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"} يوجب ذلك. وأما الاعتبارات السياسية فلا قيمة لها في هذا المجال، ومن يريد أن يأخذ بها فليأخذ بها صراحة ولا ينافق ولا يخدع نفسه ويخادع الناس، ولا يحاول أن يستر ذلك بآيات وغيرها ويزعم أنه ينطلق من "الدين الخالص" و "المنهج العلمي" وما إلى ذلك. {قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين} ليست مجرّد آية، ولا مجرّد طلب وتحدّي، لكنّها رؤية شاملة وقاعدة كبرى لحياة الناس العلمية والعملية، الفردية والاجتماعية. ومن أهم لوازمها الضرورية المتّصلة بها المتفرّعة عنها هو حرية الكلام مطلقاً، في نقد أي مقالة ونقض أي فكرة وتقديم أي برهان والطعن في كل برهان مُقدَّم. وإن كان الأمر كذلك في مسألة {أءله مع الله} وهي أكبر المسائل، فأن يكون فيما دونها من المسائل أولى وأهون وأقرب إلى القبول.

٧٢٠-{وقال الذين كفروا "أءذا كنّا تراباً وءاباَؤنا أئنّا لمُخرَجون. لقد وُعدنا نحن وءاباَؤنا من قبل، إن هذا إلا أساطير الأوّلين".} أقول: هذا قولهم، وكما ترى فيه طعن في عقيدة الآخرة. فكيف أجابهم؟ بقول مثله. {قل "سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين".} هذا جواب قولهم. ثم وجّه الله تعالى أمراً لرسوله {ولا تحزن عليهم ولا تكن في ضَيق مما يمكرون}. فإذن ليس أن الله فقط ردّ القول بالقول، بل نهى رسول الله حتى من أن يحزن عليهم بسبب كفرهم ذاك ولا حتى أن يضيق صدره بسبب مكرهم. أي تركهم ليقولوا من جهة، ومنع رسوله من التأثّر النفسي بقولهم من جهة أخرى. وردّ القول بالقول على قاعدة العدل.

٧٢١-{ويقولون "متى هذا الوعد إن كنتم صادقين". قل "عسى أن يكون ردف لكم بعض الذي تستعجلون. وإن ربّك لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون. وإنّ ربّك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون. وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين.} أقول: كما ترى، قول بقول، ولا شئ غير القول.

٧٢٢-{إنّك لا تُسمع الموتى ولا تُسمع الصمّ الدعاء إذا ولّوا مُدبرين. وما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم، إن تُسمع إلا مَن يؤمن بآياتنا فهم مُسلمون.} أقول: هذه الآية تنسف قاعدة من قواعد أنصار تقنين البيان أصحاب "النية الحسنة" بزعمهم، الذين يظنّون أنهم بتقنين البيان سوف يمنعوا العمى من الانتشار وسيجعلوا الكفر في انحسار والإيمان في ازدهار. يقول الله للسراج المنير عليه السلام {ما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم}، هذا بالرغم من أن النبي {على الحق المبين} كما قال في الآية السابقة لهذه. فالنبي الذي رسالته من الحق المبين، وهو على الحق المبين، والذي يهدي إلى صراط مستقيم كما نصّت آية أخرى، هذا النبي قال الله له {ما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم}، فكيف يزعم من هو دون ذلك، ومن هو في أحسن الأحوال شمعة، ونوره من اجتهاد ذهنه، وهو نفسه لو صدق نفسه لما رأى إيمانه إلا تخميناً ورأيه إلا ظنّاً بل ظنّاً ضعيفاً، فمع ذلك يظنّ هذا الغافل المجرم بأنه سيستطيع أن يهدي العمي ويمنع العمى وينشر الإيمان بواسطة قهر الناس على عدم التكلّم في العلن إلا بما يشاء هو. قال الله لنبيّه {إن تُسمع إلا مَن يؤمن بآياتنا فهم مُسلمون} فجعل السمع مرهوناً بحالة السامع، لا بإرادة المتكلّم. فلابد من وجود الإيمان والإسلام في السامع، أي درجة معيّنة منه، حتى يصحّ سماعه ويرسخ المعنى في قلبه. وإلّا، فلا يمكن إحداث ذلك بقهر خارجي وإكراه عدواني. الانتصار لتقنين البيان من الكفر البواح، أمّا الانتصار لتقنين البيان مع حسن النيّة فهو كفر بواح وغباء صراح.

٧٢٣-{وإذا وقع القول عليهم، أخرجنا لهم دابّة من الأرض تُكلّمهم أن "الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون".} أقول: فهذه الدابة ستمارس الكلام، ومضمون الكلام طعن في إيمان الناس ويقينهم ودينهم. فهي دابّة مُعارضة، وناقدة. ستذمّ الناس ولن تمدحهم، ستقدح فيهم ولن تُفرِحهم.

٧٢٤-{إنما أُمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة وله كل شئ وأُمرت أن أكون من المسلمين. وأن أتلوا القرءان، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضلّ فقل "إنما أنا من المنذرين".} أقول: كونه مأموراً بتلاوة القرءان من ربّه، والقرءان كلام، وكونه مأموراً بمخاطبة المؤمن والكافر ومن سيؤمن ومن سيكفر أي الموافق والمعارض، فهذا يعني بالضرورة أنه سيتكلّم بغض النظر عن إرادة الناس وإذنهم له بالكلام، فهو لا يبالي بالناس وإذنهم، سواء سمّوا أنفسهم حكومات، دول، أحزاب، جماعات، رؤساء، ملوك، الملأ، أو ما شاؤوا واشتهوا. كلّ ذلك لا قيمة له. تكليفه أن يتكلّم، ومصدر تكليفه غير إنساني عند نفسه، وإن كان بالنسبة لمن لا يؤمن به إنما يتكلّم عن هواه واختراعاته الذهنية والشاعرية، فمع ذلك، سيتكلّم ويقول ما يشاء. فمن اهتدى {فإنّما يهتدي لنفسه} أي من أجل نفسه، وبنفسه، ولتكميل نفسه. فماذا لو لم يهتدي، بل كفر بالقرءان؟ قال {ومَن ضلّ، فقل} لاحظ، {فقل} هي جواب مَن ضلّ، أي سيجيبه بقول ومضمونه {فقل "إنّما أنا من المنذرين"} وليس فيه: ومَن ضلّ، فأمهله ثلاثة أيام ثم اسع في قطع رأسه أو اغتياله. لكن {من ضلّ، فقل "إنما أنا من المنذرين"} فقط لا غير. أقول ما عندي، ثم تنفعلون أنتم بما عندكم، والموعد الله والآخرة.

—سورة القصص—

٧٢٥-{إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يُذبّح أبناءهم...وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفتِ عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه إليكِ وجاعلوه من المرسلين.} أقول: قد تقدَّمت الإشارة للدليل المستنبط من هذا المشهد. وذلك أن فرعون، وهو السلطة التقنينية في بلاده، أو الدولة، أو الحكومة، أو سمّه ما شئت، قد أصدر أمراً بذبح أبناء بني إسرائيل. والله تعالى قد أوحى إلى أمّ موسى كلاماً فيه مخالفة لأمر فرعون، فأمرها بعصيان أمر الدولة الفرعونية بواسطة كلام أوحى به إليها. فالكلام المخالف لأوامر الدولة القائمة، أيا كان تبريرها لأوامرها، جائز بالنسبة لمن يرى عدم صلاح ذلك الأمر. والله تعالى مثلنا الأعلى في هذا العصيان الكلامي، بل والعصيان السلوكي لأوامر المفسدين. فالناس يحكمون على الدولة، لا الدولة التي تحكم على الناس باستقلال عن الناس.

٧٢٦-{وأصبح فؤاد أمّ موسى فارغاً إن كادت لتبدي به لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين.} أقول: لم تتكلّم أم موسى وتخبر جنود دولة فرعون ب"الإجرام" الذي ارتكبته، ولم تخبرهم بحقيقتها وأنّا أمّ موسى، ولم تخبرهم بحقيقة موسى وما أوحى الله إليها من أنه سيكون من المرسلين وما إلى ذلك من حقائق كانت تعلمها و"جرائم" بحق قوانين فرعون ارتكبتها. بل الله تعالى يذكر الربط على قلبها وإخفائها هذه المعلومات كشاهد من شواهد النعمة الإلهية والعناية الربانية بها. إذن، من حق الإنسان أن لا يتكلّم بما يعلم إن شاء، وليس من الواجبات المترتّبة بالضرورة على عبادة الحق تعالى أن ينطق الإنسان بكل ما يعرفه من حق في كل آن وفي كل حال بدون أي ضابط. فأمّ موسى هنا مارست الكتمان، وما كان ذلك ذنباً عند الله بل فضلاً وعناية بها من الله.

وكذلك فعلت أخت موسى حين قالت بعد تحريم المراضع على موسى {فقالت "هل أدلّكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون.} فتكلّمت ببعض الحقيقة، وليس بكلّ الحقائق، مع علمها قطعاً بأنها لو أخبرت امرأت فرعون ومن معها بحقيقة موسى وحقيقة أهل البيت الذين دّلتهم عليهم، لرفضوا ذلك بل لعلّهم يقتلونهم جميعاً. فهنا اختارت أخت موسى أن لا تتكلّم ببعض الأمور التي تعلمها، والتي تعلم بأنها ستؤثر على قرار امرأت فرعون ومن معها.

فإن قلت: لكن أليس في ذلك إباحة للتدليس والغشّ في التعامل ؟ قلنا: نعم، لأنها لم تلتزم لهم بأنها ستخبرهم بكل حقيقة وبكل معلومة تعرفها، ولم تقبل على نفسها بعقوبات في حال تبيّن خلاف ذلك، لا أم موسى فعلت ذلك ولا أخت موسى، كما هو ظاهر من النصّ القرءآني. بالتالي، لا يوجد أي إلزام من أي جهة عليهما بإخبار القوم بتلك الحقائق. هذا فضلاً عن كون المعتدي لا يحق له معرفة شئ ممن يعتدي عليه خصوصاً لو كانت المعلومة ستؤدي إلى مزيد من الاعتداء. المعتدي يُحارَب بما استطاع المُعتدى عليه أن يحاربه به، ولا كرامة ولا حقوق له من أي وجه ما دام في حالة الاعتداء، حتى يزول العدوان، ثم تعود له حقوقه العادلة. مَن يظلم الناس، لا يستحقّ عدل الناس.

٧٢٧-{...فإذا الذي استنصره بالأمس يستصرخه، قال له موسى "إنك لغوي مبين".} أقول: رماه موسى بأنه {لغوي مبين}، وهو من الذم والقدح والسبّ.

٧٢٨-{وجاء رجل من أقصا المدينة يسعى، قال "يا موسى، إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك، فاخرج إنّي لك من الناصحين". فخرج منها خائفاً يترقّب، قال "رب نجّني من القوم الظالمين".} أقول: استمع موسى لكلام شخص سرَّب له معلومات الدولة السرّية المتعلّقة به، وعمل بناء على ذلك الكلام، ولم يقل له "لا يجوز التحدّث بمثل هذا، فإنك مؤتمن عليه" أو ما شابه. هذا بالرغم من أن موسى قتل نفساً فعلاً، وخرج فارّا من المحاكمة على ما يبدو، أو لعلهم كشفوا هويته وأرادوا قتله لذلك. فنجّا الله موسى بكلام الناصح المذكور، بالرغم من أنه كلام يفشى أسرار "الدولة".

٧٢٩-{ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من الناس يسقون، ووجد من دونهم امرأتين تذودان، قال "ما خطبكما"} أقول: إلى الآن، لم يكن موسى يعرف ما خطبهما، ولذلك سألهما. وقد يكون ذودهم لعباً، أو انتظاراً لشئ، أو هي عادة البلد، أو غير ذلك من أسباب وحيثيات، ولم يكن الأمر ظاهراً لموسى ولذلك سألهما. والنص لا يقول بأن المرأتين كانتا تصرخان أو ما أشبه. ففي النصّ أن موسى نظر إلى امرأتين

غريبتين أجنبيتين، وذهب مبادراً وتكلّم معهما. فالكلام مع النساء الأجنبيات، من حيث المبدأ، ليس جريمة كلامية ذاتية.

٧٣٠-{..فلما جاءه وقصّ عليه القصص قال "لا تخف، نجوت من القوم الظالمين".} أقول: موسى من قبل حين دعا قال "رب نجّني من القوم الظالمين"، وهنا قال له الشيخ الكبير "نجوت من القوم الظالمين"، ولم يعتبر موسى هذا الكلام غيبة لا تجوز شرعاً لقوم فرعون، لأنه كلام عنهم من وراء ظهورهم وهو كلام يؤذيهم، فلو كانت الغيبة حسب الشائع هي كل كلام مؤذي للغير ولو كان حقّاً، حيث أن البهتان هو حين لا يكون حقّاً، وحيث أن قوم فرعون بالتأكيد كانوا سيتأذون لو سمعوا غيرهم يرميهم بالظلم بل يسمّيهم باسم الظالمين وليس فقط يقول "الذين ظلموا" بالفعل الذي هو أخفّ من الاسم في ثبوت الوصف في الشخص. فالشيخ االكبير اغتاب قوم فرعون، بناء على ذلك الفهم، وموسى شريكه لأنه استمع ولم ينكر وكان بإمكانه أن ينكر عليه كما أنكر على أفعال العالِم في قصّة التعليم من سورة الكهف. ولا أحسب أن فقيهاً في كتاب الله يقول بمثل ذلك. فإن صحّ أن الشيخ الكبير في هذه القصّة هو من الأنبياء، فالدلالة أكبر وأوضح، وتستقيم بدون ثبوت نبوّته، لأنه في جميع الأحوال ثابت الصلاح، ومشاركة موسى له وعدم إنكاره شاهد على صحّة الاستدلال، وكذلك عدم تعقيب الله تعالى بشئ على هذا المورد فيه تأييد للدلالة. إذن ليس كل كلام عن الآخرين ولو كانوا غائبين منهي عنه، حتى مجرّد نهي وإن كان غير مصحوب بعقوبة دنيوية بشرية، فضلاً عن أن يكون كلاماً يقتضي عقوبة دنياوية على يد البشر. ثم من وجه آخر غير وجه الغيبة، فإن وصف قوم فرعون بأنهم {القوم الظالمين} هو من التكلّم في الرؤساء والأمراء والملوك والدول والحكومات وما إلى ذلك، إذ لم يقصد موسى الظالمين إلا "الملأ" الذين "يأتمرون" به ليقتلوه، أي الأمراء أصحاب الأمر النافذ قهراً رغماً عن من سيقع عليه الأمر. فهو كلام يدخل تحت جنس النقد السياسي والهجاء السياسي والسخرية السياسية، وما إلى ذلك، لأن كل ذلك يجمع معنى الذمّ والقدح في أصحاب المناصب الأمرية والسياسية والحكومية ونقداً لأفعالهم ومسالكهم. وفيه أن المتكلّم لم يرى أنه مجرّد منفعل للدولة القائمة، بل يتكلّم عنها وينقدها ويحكم عليها بأحكام صادرة منه ، {القوم الظالمين} تعني أنه لا يرى أنه لا شئ وأصحاب السلطة القائمة هم كل شئ وهم مصدر الأحكام ولهم وحدهم حق تعريف العدل والظلم، والخير والشر، والحسن والقبيح.

٧٣١-{قال "إنّي أريد أن أنكحك إحدى ابنتيّ هاتين على أن تأجرني ثماني حِجج فإن أتممت عشراً فمن عندك وما أريد أن أشقّ عليك ستجدني إن شاء الله من الصالحين".} هكذا قال الشيخ. فردّ موسى بقبول العقد فقال {قال "ذلك بيني وبينك، أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ، والله على ما نقول وكيل".} أقول: لاحظ أن موسى قال {أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ}. فالمعلوم، أنه لو نقض ولم يقض الأجل الأقلّ على الأقلّ، أي ثماني حجج، فيكون قد نكث العهد ونقض العقد واستحقّ العدوان وسلب ما أخذه بهذا العقد. وقول موسى هنا هو من تقييد الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة، وشاهد على الالتزام بالعقد وجواز العدوان-ليس بالضرورة على نفسه وبدنه بل قد يكون على ماله مثلاً-على الذي لا يقضي شروط العقد الذي أبرمه وهو حرّ الإرادة كما هو الحال مع موسى هنا فقد كان بإمكانه رفض الأمر، أو التفاوض لتقليل المدّة، أو ما أشبه، لكنّه لم يفعل ورضي بما طرحه الشيخ. إذن، كلمة المتكلّم الذي يلزم نفسه بها بوضوح ونصّ على جواز العدوان عليه في حال لم يقض شروط العقد، هي كلمة ملزمة له لأنه

ألزم نفسه بها- بغض النظر عن تفصيل معنى العدوان وحدوده وشروطه وأسبابه فإن هذه تختلف بحسب اختلاف المتعاقدين وما يتّفقون عليه، لكننا نقرر مبدأ الإلزام بالقضاء هنا.

٧٣٢-{فلمّا جاءهم موسى بآياتنا بيّنات، قالوا "ما هذا إلا سحر مُفترى، وما سمعنا بهذا في ءآبائنا الأوّلين". وقال موسى "ربّي أعلم بمن جاء بالهدي من عنده، ومَن تكون له عاقبة الدار، إنه لا يُفلح الظالمون".} أقول: تجد هنا النقد الفرعوني والردّ الموسوي، كلمة بكلمة. ثم تجد أيضاً أن موسى أشار إليهم بأنهم من الظالمين الذين لن يُفلحوا وضلّوا عن الهدى ولن تكون لهم عاقبة الدار، وفي هذا من الطعن فيهم والتصريح به ما فيه.

٧٣٣-{وقال فرعون "يأيها الملأ ما علمتُ لكم من إله غيري...".} فكانت عقوبته بيد الله تعالى في الدنيا قال تعالى {فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليمّ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين.} فلم يأمر الله في هذا المقطع كلّه نبيّه عليه السلام بأن يعاقب ويقتل من يدّعي الألوهية لنفسه أو لغيره من البشر، ولم يعقّب بهذا الأمر كما عقّب على حيثيات أخرى منها.

٧٣٤-{وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار، ويوم القيامة لا يُنصَرون.} أقول: الدعوة تظهر عادة أو حصراً أو أيضاً بالكلام. وما جعل الله جزاء الذين يدعون إلى النار، لا بلسان أفعالهم ولا بلسان أقوالهم والأقوال هي المعتبرة أساساً في الدعوة من حيث إيصالها للآخرين والمختلفين، فما جعل الله الجزاء إلا أن هؤلاء الدعاة إلى النار {يوم القيامة لا يُنصرَون} فجزاءهم على يد الله وفي يوم القيامة. والمهم، أنه لم يصرّح بمعاقبة الداعي إلى النار. وفي الآية بعدها مباشرة قال {وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة، ويوم القيامة هم من المقبوحين.} واللعنة إما فعل الله وإمّا كلمة يطلقها الناس، والأوّل أظهر، وحتى لو تضمّنت المعنى الثاني، فليس فيها أكثر من أن يلعنهم الناس على دعوتهم الآخرين إلى النار. وفي هذا تفصيل لمسلك "الدعاء" في الردّ على المتكلّمين المكروهين للسامعين، لأن اللعنة من الناس نوع من الدعاء على الملعون. فهذا إذن هو الحكم: الداعي إلى النار حسب هذه الآية، حكمه أن يلعنه الناس في الدنيا، وينتظرون معاقبة الله له يوم القيامة. كلمة بكلمة، والله يحاسب من يشاء بما يشاء.

٧٣٥-{وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربّك، لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلّهم يتذكّرون.} أقول: محلّ الشاهد قوله {لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك}، وهذا الكلام يبطل فكرة "لابد لكل كلام من سابقة من نوعه أو مثله حتى يكون مرضياً ومقبولاً في المجتمع". فالنبي جاء لينذر، والإنذار فيه معنى القدح والنقد والردّ على الأمر القائم الذي يقع الإنذار عليه، والنبي هنا بتصريح القرءآن جاء لقوم {ما أتاهم} من نذير من قبله، مثله. إذن، يجوز الكلام الذي يطعن في الأمر القائم، سواء كان فكرة أو سلوكاً، حتى لو كان الكلام ليست له سابقة والمتكلّم لم يسبق لأحد مثله أن جاء بما جاء به قومه.

٧٣٦-{ولولا أن تصيبهم مصيبة لما قدّمت أيديهم فيقولوا "ربّنا لولا أرسلتَ إلينا رسولاً فنتّبع ءاياتك ونكون من المؤمنين.} أقول: هكذا يردّ الله على الحجج والمقالات المعارضة له، أي يردّ عليها ليس بمنع إظهارها وقولها، لكن بالردّ المناسب على مضمونها وما يبطل قيمتها في ذاتها. فمثلاً، في هذه الآية، لو سألنا

"لماذا يا رب أرسلت النذر والرسل" وهو مضمون الآية التي قبلها، فالجواب بعدها هو {ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدَّمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً}، بمعنى أن الله أجاب مُقدَّماً عن حجّة قد يطرحها المعترض لاحقاً. فلو وقع العذاب بدون رسل، لاحتج الناس بعدل الله على حكم الله وقالوا "لولا أرسلت إلينا رسولاً"، ولاحتجّوا برحمة الله على أمر الله وقالوا "لولا أرسلت إلينا رسولاً". فالله لم يمنع القائل أن يقول، بل حتّى لم يحجب عن الناس مقالة الكفّار التي قد يقولونها في حال لم يبعث الرسل ويعترضون بها على حكمه وأمره سبحانه. تأمل هذا جيّداً. الله ليس فقط لم يحجب مقالات الكفّار الواقعة، بل حتى مقالات الكفّار التي قد تقع وتظهر منهم لم يحجبها. فإن مقالة {لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع ءاياتك ونكون من المؤمنين} إنما هي حكاية عن قول سيقوله الكفار لو لم يرسل الله الرسل. فحتّى حجج الكفار التي لم يقولوها لم يمنع الله من نشرها بل خلّدها في القرءان.

٧٣٧-{فلمّا جاءهم الحق من عندنا قالوا "لولا أوتي مثل ما أوتي موسى"، أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل، قالوا "سحران تظاهرا وإنّا بكلّ كافرون". قل "فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتّبعه إن كنتم صادقين". فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتّبعون أهواءهم، ومَن أضلّ ممن اتّبع هواه بغير هدى من الله، إن الله لا يهدي القوم الظالمين. ولقد وصّلنا لهم القول لعلّهم يتّذكرون.} أقول: في الآية أدلّة.

الدليل الأوّل، {فلمّا جاءهم الحقّ من عندنا} فهنا يثبت الله مجئ الحق، الذي هو عند الله حقّ. فلمّا اعترض بعض الناس وقالوا {لولا أوتي مثل ما أوتي موسى}، لم يحكم الله على هؤلاء بالقتل أو السجن أو الجلد أو ما إلى ذلك بسبب اعتراضهم على الحق الذي هو حق عند الله في نفس الأمر، بل أجابهم بقول مثله وهو {أولم يكفروا بما أوتي موسى من قبل قالوا "سحران تظاهراً وإنّا بكلّ كافرون".}. ثم أجابهم مرّة أخرى فقال {قل "فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتّبعه إن كنتم صادقين"}. بالتالي لم يرد عليهم إلا بأقوال.

الدليل الثاني، أنهم حين وصفوا النبي وموسى بأنهما إنما جاءاً بسحر، {سحران تظاهرا} وأعلنا الكفر بالاثنين، لم يأمر بمعاقبتهم، بل أجابهم بكلام {قل فأتوا..}. فلم يحكم بعقوبة على من يرمى الأنبياء بأنهم سحرة وأن ما جاءوا به من السحر.

الدليل الثالث، أنه قال بعد أن سألهم الإتيان بكتاب أهدى منهما، {فإن لم يستجيبوا لك} بماذا؟ هل قال: إن لم يستجبوا لك، فاقتلهم، اسجنهم، عذّبهم، أم ماذا؟ قال {فإن لم يستجيبوا لك، فاعلم أنّما يتّبعون أهواءهم، ومَن أضلّ ممن اتّبع هواه بغير هدى من الله، إن الله لا يهدي القوم الظالمين}. فحتى إن لم يستجيب الخصم على حجّتنا، وظهر عجزه، ومع ذلك تمسّك بكفره ورفضه، فليس لنا أكثر من أن "نعلم" ومن أن "نتكلّم"، ولا شئ غير ذلك. نعلم أنه ضال يتّبع هواه ومن الظالمين، ونتكلّم بما يبطل مقالته، ولا شئ غير ذلك كما هو نصّ الآية، أي نوصّل له القول {ولقد وصّلنا لهم القول لعلّهم يتذّكرون} فإن تذكّروا فبها ونعمت، وإلّا فهو وما سيؤول إليه حاله.

الحاصل: حتّى العنيد الذي يعلن كفره وطعنه في الحق وأهل الحق، ويتكلّم بذلك ويصرّ عليه، وحتى إن ظهرت عليه الحجّة وعجز عن الجواب والردّ على أهل الحق، فحتى مع ذلك لا يجوز لأحد أن يمسّ منه شعرة بسبب ذلك، وإنما للناس العلم والكلام، ولا شئ غير ذلك كما هو منطوق الآيات.

٧٣٨-{وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا "لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين".} أقول: لم يخبر أن المسلمين هنا إذا سمعوا اللغو سيعاقبوا أصحاب اللغو وهو كلام، لكن ردّوا على لغوهم بكلام والسلام. هذا هو الدليل الأوّل من الآية.

الدليل الثاني هو قولهم {لا نبتغي الجاهلين} وهو كما ترى طعن ورمي وسبّ لأصحاب اللغو بأنهم من الجاهلين. بل نفس تصنيف كلامهم على أنه {اللغو} هو بحدّ ذاته من الطعن والقدح والسبّ المعلن بالكلام. إذن، قدح أهل الخير والإسلام في كلام المخالفين بأنه {اللغو} وهو طعن في أقوالهم، وقدحوا أيضاً في أشخاصهم بأنهم {الجاهلين} وهو طعن في صفاتهم ونفوسهم. فكما أن أصحاب اللغو استعموا كلاماً سلبياً، كذلك استعمل أهل الإسلام كلاماً سلبياً يطعن في أشخاصهم وأقوالهم.

الدليل الثالث، أن أهل الإسلام الذين تمدحهم الآيات، أعرضوا عن اللغو، وردّوا على أهله. الآن، لو كان بإمكان أحد أو كان من الجائز لأحد أن يفرض كلامهم ونوعية كلامه بل ويوجب على الناس أن يتكلّموا بكلامه والكلام الذي يراه هو أنه من عين الحق والصواب والحسن، إذن، لو وصل أهل "اللغو" من وجهة نظرنا إلى القدرة على الفرض والقهر القانوني، لأوجبوا على الناس عدم الإعراض عن اللغو، ولأوجبوا عليهم الاستماع إليه، بل لأوجبوا عليهم إظهار الاعتقاد به ولو من باب التقية والمداراة. وكل ذلك حصل في الماضي ويحصل في الحاضر في كل بلد يوجد فيها تقنين للبيان. والأمثلة لا تخفى على المطّلعين، فضلاً عن كونها لا تخفى على العاقلين الذين يستنبطون الحوادث الممكنة من المبادئ المعلنة.

٧٣٩-{إنك لا تهدي من أحببت، ولكن الله يهدي من يشاء، وهو أعلم بالمهتدين.} أقول: أنصار تقنين البيان ليس فقط يريدون أن يهدوا من أحبّوا، لكنّهم يريدون أن يهدوا من يَكرهوا ! الله ينفي قدرة النبي على هداية من أحبّ، وهؤلاء المجرمين الظالمين يسعون في هداية من أحبّوا ومن أبغضوا بتقنينهم.

٧٤٠-{وقالوا "إن نتّبع الهدى معك نُتخَطَّف من أرضنا"} هذا اعتراضهم الكلامي، فكيف أجاب عليه؟ هكذا {أولم نمكّن لهم حَرَماً ءامناً يُجبى إليه ثمرات كل شئ رزقاً من لدنّا ولكن أكثرهم لا يعلمون}. قول بقول، ولا شئ غير ذلك.

ثم لاحظ بأنهم علَّقوا عدم اتباع الهدى مع الرسول على قضية دنيوية أرضية {نُتَخطَّف من أرضنا} أي قدَّموا المصلحة الدنيوية على الهداية الدينية والنعمة الأخروية. ومع ذلك، ردّ عليهم بكلام يناسب ما تكلّموا به واعترضوا به. حتى الحجج المبنية على عكس المبادئ الصحيحة، قد تستحق الرد عليها حتى من وجهة النظر المعكوسة والمنكوسة. إلى هذه الدرجة !

٧٤١-{ويوم يناديهم فيقول "أين شركائ الذين كنتم تزعمون". قال الذين حقّ عليهم القول "ربّنا هؤلاء الذين أغوينا، أغويناهم كما غوينا، تبرأنا إليك، ما كانوا إيّانا يعبدون".} أقول: بما أن الشركاء في القرءان لفظة تشمل حتى التشريع في الحلال والحرام، كما قال تعالى "أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين لما لم يأذن به الله" وغيرها من الآيات، فعبادة الشركاء لا تقتصر في المفهوم القرءاني على المعنى الشائع من الألوهية الماورائية فقط، بل حتى البشر الذين يحللون ويحرّمون بغير إذن الله هم شركاء واتباعهم في أمرهم هذا من الشرك. وبناء على ذلك، حين يقول بعض هؤلاء الشركاء {ربّنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا} فهذا تنبيه على وجوب عدم الاتباع المطلق الأعمى لأحد من الناس مطلقاً، وعدم كون الإنسان مجرّد متلقّي سلبي عن الآخرين، إن اهتدوا اهتدى وإن غووا غوى. وحين إن تقنين

البيان هو أكبر مظاهر حصول هذه التبعية السلبية لأقوال وأفكار الآخرين، فلابد من نقضها ومنع وجودها في مجتمع المسلمين إذ لا تكون إلا في مجتمع المشركين.

٧٤٢-{إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم..إذ قال له قومه..قال إنما أوتيته على علم عندي..قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون..قال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن ءامن وعمل صالحاً ولا يلقّاها إلا الصابرون..فخسفنا به وبداره الأرض..وأصبح الذين تمنّوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من بعده ويقدر..} أقول: نجد في هذه القصّة مشهداً جدلياً اجتماعياً. كل طرف من أطرافه عبّر عن ما يريد بلا تقييد خارجي من أحد على أحد. فلا قارون منع قومه وأولوا العلم من الكلام عنه ومعه ومع المعجبين به، ولا الذين يريدون الدنيا منعهم أحد من التكلّم بأمانيّهم وأفكارهم قبل وبعد الخسف، ولا أولوا العلم خافوا من أحد ليعبّروا عن رأيهم في أمر قارون وزينته. ثم الله فعل ما شاء بقارون، ولم يفعل أحد من الناس به شيئاً بسبب قوله "إنما أوتيته على علم عندي". ثم آل الأمر إلى ظهور الحق. وهكذا، لو تُرِكَ كل فريق في المجتمع ليقول ما يشاء، لن يحصل إلا تستحقّه الأمّة ككل في الدنيا.

٧٤٣-{إن الذي فرض عليك القرءان..وما كنت ترجوا أن يُلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربّك} أقول: الفرض رحمة، وليس قهراً. ولو كان قهراً لما كان رحمة من ربّه. ولذلك قال في موضع آخر "ما أنزلنا عليك القرءان لتشقى". فلا يستطيع أحد أخذ {فرض عليك القرءآن} كدليل على جواز "فرض" القرءان بالقهر كما هو المعنى الشائع للفرض في أذهان الكثير من الناس. والشواهد على هذا المعنى كثيرة.

٧٤٤-{ولا يصدنّك عن آيات الله بعد إذ أُنزلت إليك، وادع إلى ربّك} أقول: من الصدّ عن آيات الله، تقنين البيان. لأنه قد يمنع كلاماً هو من آيات الله وتبيينها، كما هو معلوم للجميع من عادة أصحاب تقنين البيان. ثم إن الله أمره {ادع إلى ربّك} والدعوة من الكلام الظاهر، وما يكون دعوة لربّه قد يكون بالنسبة لغيره من عين الفساد في الأرض وتفريق الجماعة وتشتيت الناس وإحداث الخراب في البلاد والمصالح، كما ذكر أعداء النبي وأقوالهم مذكورة في القرءان. فالدعوة النبوية بالضرورة معارضة للسائد في المجتمع، فلو كان من الجائز تقنين البيان من أجل الدفاع عن السائد في المجتمع لوجب منع النبي من الدعوة وكان منعه عادلاً مقبولاً في منطق العدالة، وحيث أن التالي باطل فالمقدَّم مثله.

٧٤٥-{ولا تدعُ مع الله إلهاً آخر} أقول: من تقنين البيان إجبار الناس على دعوة إله آخر من دون الله، سواء كان "الإله" ماورائياً أو طبيعياً أو بشرياً. تحرير الكلام إن لم يكن من صلب التوحيد فهو من سياجه وسور حمايته.

لله الحمد والحمد لله.